نـزاع الإسلاميين فى السودان

مقالات فى النقد والإصلاح

(الجزء الأول)

د.التيجانى عبد القادر حامد.

فهرسة المكتبة الوطنية - السودان
324.256029124 التجاني عبدالقادرحامد رحمة
ت.ن
نزاع الإسلاميين في السودان / التجاني عبدالقادو حامد رحمة
دمسق - مطبعة الصلحاني 2008 / 310ص 42سم
ردمك :978-99942-877-5-8
1 . السودان - الأحوال السياسية
2 . الإسلام والسياسة
أ . العنوان

الإهداء

...إلى أمى وأبى

عنصرى اليقين والمقاومة

اللذين فتحا عينيّ

على الصراط المستقيم

المحتويات

مقدمة

"إنني أفتح نوافذي للشمس،
ولكنني أتحدى أية ريح تقتلعني من جذوري"
المهاتما غاندي

تتكون هذه الدراسة، ما عدا الفصل الأول والثالث، من مقالات نشرت فى صحيفة "الصحافة" السودانية، وذلك فى عام ٢٠٠٦ م ، وهى تتعرض فى مجملها لخلفية ومسارات النزاع الذى نشب بين قيادة الحركة الإسلامية فى السودان. وهى لا تهدف لمجرد سرد الأحداث أو توثيقها، على ما للسرد والتوثيق من أهمية، ولكنها تحاول، من خلال تتبع جدلية الفكرة والقيادة والتنظيم والدولة، أن تستكشف "معوقات الحركة" التي أدت لجمود الفكرة، وتناحر القيادة، واضمحلال التنظيم، وانسداد الآفاق أمام الدولة. كما تحاول من ناحية أخرى أن تطرح "مؤشرات الانطلاق"، ولكن بعد مراجعة نقدية شاملة للرؤية الفكرية، وللممارسة السياسية فى شتى أبعادها ومستوياتها.

تتكون هذه الدراسة من أربعة أقسام:

قسم منهجي، وثان وصفى، وثالث إستراتيجي / استشرافى، ورابع حواري.

حاولنا في الجزء الأول أن نستخلص ونحرر بعض المفاهيم التى نعتبرها مفتاحية فيما يتعلق بوصف ظاهرة النزاع والفتنة، ثم حاولنا أن نركب منها (نموذجا) يصلح في تقديرنا ليكون أداة منهجية لدراسة ظواهر النزاع والحروب الأهلية بين الجماعات المسلمة على وجه الخصوص. وهذا الجزء وإن احتوى على تعريف مطول للمفاهيم الأساسية، وفحص لترابطاتها المنطقية، وتحديد للمتغيرات التى تشير إليها، إلا أنه ليس مجرد حديث

يساق أو مجادلة تصطنع اصطناعا، وانما هو حديث موجه أولا وبصفة أساسية نحو الكشف عن الأساس النظرى الذى ترتكز عليه الدراسة كلها، كما أنه موجه ثانيا نحو الكشف عن ملامح نظرية الاصلاح الإسلامى، وذلك من خلال كشف مكونات هذا الإصلاح ومعوقاته، سواء تمثلت تلك المكونات والمعوقات في تماسك منظومة مفاهيم و شبكة علاقات أو فى انحلالهما. وهذا الجزء برغم اتصاله الوثيق بما سيرد فى الجزئين التاليين، الا أنه يمكن أن يشكل جزءا مستقلا من الكتاب، يتجاوز خصوصية الحركة الإسلامية السودانية الى فضاء المجتمع الإسلامي والحركات الإسلامية الفاعلة فيه، وذلك بغرض التمعن في الإختناقات المماثلة التى كشفتها أزمة الإسلاميين فى السودان.

أما الجزء الثانى فهو محاولة لتطبيق النموذج على الحالة السودانية، فقمنا – في ضوء المفاهيم التى أمدنا بها النموذج- بوضع الأسئلة البحثية، ووصف وتحليل الواقع المأزوم للحركة الإسلامية في السودان، بداياته وتطوراته ومغازيه، كما حاولنا تتبع مساراته المستقبلية.

فاذا فرغنا من ذلك حاولنا في الجزء الثالث الاستشرافى أن نصور معالم رؤية استراتيجية تشير الى المستقبل البديل، وتوضح كيفية الوصول اليه..أما الجزء الأخير من الكتاب فيحتوى على تعقيب من جانبنا على مجموعة من المقالات نشرها ممثلان لطرفي النزاع (الشيخ إبراهيم السنوسي: ممثلا للمؤتمر الشعبي، بزعامة الدكتور الترابي، والدكتور أمين حسن عمر، ممثلا للمؤتمر الوطني، برئاسة الفريق عمر البشير)، فلمسنا في ذلك سانحة لإلقاء مزيد من الضوء على كثير من القضايا التى لم نستطع التوقف عندها من قبل. كما يحتوى هذا الفصل أيضا على مقابلة مطولة لنا نشرت فى "الصحافي الدولي" منتصف عام ٢٠٠٠، وهى تشتمل على الأفكار الأساسية التى قمنا بتطويرها وتوسيعها فى هذه الدراسة.

ومما تجدر الإشارة اليه أن هذه الدراسة لم تصل القراء على الصورة التى

أردناها، وانما خرجت على صورة فرضتها الظروف والأقدار. لقد شرعت منذ أواخر التسعينات فى القرن الماضى فى تجميع المادة اللازمة لكتابة بحث عن نزاع الإسلاميين في السودان(امتدادا لبحثى السابق لرسالة الدكتوراة عن الحركة الاسلامية فى السودان)، حتى اذا رجعت الى الخرطوم فى زيارة قصيرة منتصف عام ٢٠٠٦، طلب منى بعض الأصدقاء أن أكتب بطريقة راتبة لجريدة "الصحافة". وما أن نشر الموضوع الأول بعنوان "أخواننا الكبار ونزاعاتهم الصغيرة" الا وقد انهالت على من ردود الفعل الغاضبة والمؤيدة ما لم أكن أتوقعه، ثم كتب أحد الإخوة الغاضبين (ممن توغلوا فى النزاع) مقالين مطولين لجريدة الصحافة ردا على ما كتبت، لينكر فيهما جملة من الوقائع التى ذكرت، وليطعن فى المنهج الذى اتبعت فى التحليل. فرأيت أن أعقب على ما قال، ثم أخذت أتعجل نشر بعض الجوانب الأساسية فى البحث، وذلك حتى تصل رؤيتي الكلية للقراء قبل أن يتم إغراقها فى جملة المغالطات والمغالطات المضادة التى كان يشتد أوارها بين الفريقين المتناحرين. فاضطررت عندئذ أن أحول المادة من صورتها الأكاديمية الصارمة الموثقة الى صورة المقال الصحفي المتساهل، فأسقطت الإحالات الى المراجع، وقدمت فصولا وأخرت أخرى، وأدخلت عناوين ومقدمات تناسب المقال، قاصدا من وراء ذلك أن أقدم للقراء (والشباب منهم خاصة) لونا من الكتابة، أجمع فيه شيئا من التاريخ والسياسة والفكر. وهى وان بدت فى ظاهرها ذكريات شخصية وانطباعات عابرة، الا أننى أظنها ستكشف الستار عن خلفيات هامة تساعد القارىء فى التعرف على المناخ الذى تولدت فيه العديد من الأفكار، وصنعت فيه العديد من القيادات، وهى الأفكار والقيادات التى صار لها تأثير قوى فى واقع السياسة السودانية الراهنة. ثم إن هذه المقالات وإن تركزت فى مجملها حول لقاءات وحوارات جرت مع بعض الشخصيات ذات التأثير فى الحياة العامة، إلا أنها تشتمل أيضا على لقاءات وحوارات مع الذات، إذ ما هى الفائدة فى لقاء الآخرين، والحديث معهم، ونقدهم، إن لم يتحول ذلك الى حديث مع النفس، ونقد لها،

ومراجعة لمسيرتها.

لقد جرت فى العقود الثلاثة الأخيرة أحداث عظام في سيرة الحركة الإسلامية السودانية المعاصرة، مثل استيلائها على السلطة السياسية في يونيو ١٩٨٩، وحلها لمجلس الشورى فى تنظيمها الداخلي، وإدارتها للحروب الأهلية فى جنوب البلاد وغربها، وإدارتها للاقتصاد والأمن والعلاقات الخارجية، وما صحب ذلك ولحقه من نزاع وشقاق نشب فى داخل النواة القيادية، أوشك أن يدمر كل ما بنته الحركة الإسلامية فى العقود الماضية. إن أيا من هذه الأحداث الضخام كان يستلزم قدرا كبيرا من الفحص والمراجعة، إن لم يكن من أجل تصويب الأخطاء والتكفير عنها فمن أجل منع تكرارها، ولكن شيئا من ذلك لم يقع، مع أن بعضا من قيادات الحركة الإسلامية، التى شاركت فى صناعة الأزمة، يقر فى جلساته الخاصة بوقوع أخطاء كثيرة صاحبت التجربة، ويقبل "نظريا" فكرة المراجعة والتقويم، ولكن لا ترى أحدهم ينشط فى الكتابة والنشر الا حينما يتعلق الأمر بتجلية جانب من سيرته السياسية، أو الدفاع عن مواقفه السابقة، وهذا نشاط لا يعدو أن يكون ضربا من ضروب "إعادة" كتابة التاريخ، وتوظيفه ليتناسب مع الأغراض السياسية الراهنة.

على أن هذا قول حاول بعضهم أن يرده علينا، وأن يسلكنا فى إطاره، بزعم أننا صمتنا حيث كان يجب الحديث، ثم بدأنا نكتب وننتقد "من خارج الحدث". وهو زعم غير صحيح، أولا لأننا لم نكن فى موقع لصناعة قرارات الحركة الإسلامية أو الحكومة، فلم تكن لدينا، بالتالي، قرارات سابقة، على درجة من الخطورة، فنريد أن نطمسها، أو سياسات خاطئة نريد أن نصرف الأنظار عنها؛ أما من الناحية الثانية فان الأفكار الأساسية فى هذه المقالات تعود إلى سنوات الأزمة؛ أي إلى أواخر عام ١٩٩٩ وأوائل عام ٢٠٠٠م، وكنت نشرتها على الناس فى جريدة "الصحافي الدولي"، التى كانت تصدر من الخرطوم. وقد صدرتها برسالة لمحرر الصحيفة آنذاك (د. محمد محجوب هارون) بمقدمة جاء فيها:

"فهذه كلمات جالت بخاطري بين يدي الأزمة الراهنة، ومع أني صرت الآن بعيداً من حيث الجغرافيا ومن حيث السياسة (أو من جرائها) إلا أنني ما زلت حياً من حيث التأريخ، وقريباً من حيث الوجدان، فأرجو أن تقرأها، ثم إذا رأيت فيها نفعاً أن تطلع عليها الصادقين من إخواننا وأحبائنا الذين التقينا معهم قديماً على كلمة الصدق، ونريد الآن – إذا قدَّر لنا أن نتفرق – أن يكون افتراقنا على كلمة الصدق ذاتها، إذ أنه قد أظلنا أمر من لم يلق الله عز وجل فيه بعذر انقطع عذره يوم القيامة، كما قال الزبير لأبي الجرباء قبيل وقعة الجمل. هذا وقد تجد في رسالتي رنة حزن دفين، فإنها لازمتني منذ خروجي، ولكنها تعمقت بين يدي هذه الفتنة الباقرة التي تشبه داء البطن ".

ثم قلت :« وأني وان حزنت لفظاعة المشهد إلا أني غير مندهش لما وقع ، ولا أبالغ فأقول أني توقعته – فهو أمر قد تجاوز كل توقع – ولكني أقول إن الصراع حول السلطة (أو طلب الإمامة كما كان يقول سلفنا الصالح) ليس مكروهاً من حيث المبدأ، فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما ردَّ عنها طالب ولا منع منها راغب – كما عبر عن ذلك أحدهم، ولكن المكروه ديناً وسياسة أن يجر طلب الإمامة إلى كشف عيبة كانت مكفوفة، أو إلى نقض عهدٍ كان مبروماً، أو إلى إغراء عدو متربص، أو تحريك فتنة يسفك فيها دمٌ. فإذا سلَّمنا بهذا، فينبغي أن يكظم كلٌ منا غيظه، ويلجم هواه ، ونعود جميعاً بقلوب مفتوحة إلى نقطة البداية، لنعيد قراءة الخطة الأولى التي عنها صدرنا، ونفحص الدروب التى سلكنا، لندرك بصورة موضوعية ماذا وقع ، ثم نرتب على ذلك كيف يكون المخرج، وكيف يكون العمل مستقبلا..»

ثم تحدثت فى تلك المقالات عن مصدر الأزمة فى تصوري، وأرجعته الى التطور المعاكس الذى طرأ على استراتيجية الحركة الإسلامية منذ عام ١٩٩٥، وكيف أنه بدلا من الذهاب فى اتجاه المجتمع "ترقى الأمين العام الى أعلى موقع تشريعي فى جهاز الدولة، وترقى نائبه الى أعلى موقع تنفيذي شغر آنذاك (موقع نائب رئيس الجمهورية)، ولم

تخضع أي من هاتين الخطوتين إلى الشورى الكاملة"، وجاءت عناوين الصحيفة البارزة كما يلي:

"أخطاء مميتة وقعت فيها القيادة الإسلامية" ....

"فى غياب الرؤية الإستراتيجية صار إحلال (قوة) الموقع الحزبي محل (الفكرة)"

"فقه المراحل داخل المؤتمر تحول إلى انتهازية سياسية مرذولة"

كتبت هذا ونشرته فى أعقاب "مذكرة العشرة"(ديسمبر ١٩٩٨)، وقبل انشقاق الحركة فى ٢٧يونيو ٢٠٠٠، فهي إذن كتابة من قلب الحدث وليس من خارجه، ولكن مناخ الفتنة وأجواء الصراع كانت تصم الآذان، وتغلق منافذ الحوار، ولم يكن أحد من المتوغلين فى النزاع بقادر على السمع . ورغم ذلك واصلنا الكتابة، فنشرت ولم تمض على الانشقاق بضع أسابيع ، مقابلة صحفية مطولة عن "أزمة الإسلاميين ومستقبلهم" بعنوان "المراجعات الكبرى عن أزمة الإسلاميين ومستقبلهم" (وسيجد القارئ نصا لها فى الفصل العاشر)، تحدثت فيها باسهاب عن كثير من جوانب القصور والتقصير التى كشف عنها النزاع ، فأشرت الى ضعف البناء الأيديولوجى، والى الجهل بطبيعة التكوين الاجتماعى السودانى، والى مشكلات القيادة، وغيرها، وما هذه المقالات إذن الا تطوير لتلك الحوارات، وتقدما بها فى اتجاه الحوار النقدى المفتوح، والمراجعات الفكرية، وذلك بغرض تعميق حركة الوعي بين المثقفين الاسلاميين، على أمل أن يحسوا بذواتهم، ويلملموا أطرافهم، وينخرطوا فى عملية إصلاح كبرى تعيد الأمور إلى نصابها، وهو ما اعتقدت يومذاك، ولم أزل عليه، أنه أنفع للناس وللحركة الإسلامية. على أن نقدي للتجربة لا يعنى أنى قد تخليت عن قناعتي الفكرية الأولى، وما يترتب عليها من التزامات، ولكن يعنى أنني صرت أتجاوز الشعار، وأدقق فى الأدلة، وأرتاب فى الأقوال التى لا تستند على رصيد من الفعل.

وقد يقول قائل لماذا العكوف على التاريخ طالما اننا لا نستطيع تغييره؟ وبالطبع

فإن الماضي لا يمكن تغييره، ولكن "نظرتنا" للماضي هي التي يمكن أن تتغير، وهو تغيير يمكن أن يسهم بدوره في إحصاننا من الغفلة، وفى تشكيل المستقبل. وهذا ما يجعلنا نهتم اهتماماً خاصاً فى أثناء هذه العملية النقدية بالمعلومات والتفاصيل التي يتم الكشف عنها، لعلنا نستطيع في ضوئها أن نستجلى الصورة الحقيقية لما وقع، وأن نعيد قراءاتها، فنتمكن بذلك من ازاحة بعض الأوهام، أو الإشارة إلى مواقع الخطأ والانحراف في التجربة، كما قد نتمكن من تركيب رؤية جديدة للمستقبل. فالذي لا يعرف الماضي معرفة مناسبة يكون كمن ولد البارحة، ليست له تجربة خاصة يستفيد منها، ولا ذاكرة حافظة يتكىء عليها، وهو بالتالى لن يستطيع أن يسهم بشيء في إنتاج المستقبل.

ورغم هذا وذاك، ما يزال بعض الناس يتساءل عن "خلفية" هذه المقالات، وعن غرضي من ورائها، وعن "توقيتها"، كأن البحث عن الحقيقة فى ذاتها ليس غرضا كافيا، وفضيلة من الفضائل، ولكنى مع ذلك أسارع للقول بأن "غرضى" هو توسيع مساحات المعرفة والوعى، لا غير، لأنه ما لم تتوفر لنا معرفة واضحة بمجريات الأمور من حولنا،ومن هم الذين يحركونها، وما هى دوافعهم من وراء ذلك التحريك، وماذا سيترتب على فعلهم، سنظل نسير فى الظلام، وسيظل بعضنا يرتطم ببعض.ولكنى علاوة على ذلك أود أن أضيف أن غرضي من وراء هذه المقالات ليس تصفية حساب قديم أو جديد مع طرف من الأطراف، أو عربون صداقة مع طرف آخر، وإنما أهدف لتحريك مراجعة نقدية صادقة لمسيرة الحركة الإسلامية بغرض التمكن من تصويب الرؤية وإعادة البناء.

كما إن غرضي ليس هو بالطبع التعبئة الأيديولوجية، كأن أدفع القارئ دفعا إلى رأى واحد قاطع فى أمر من الأمور، اذٍ أن الأمور قيد النظر تقع فى مجال الظنيات التى تحتمل بطبيعتها وجوها شتى من التفسير، ولا أملك بالطبع الحقيقة المطلقة التى تؤهلنى للقطع فى الأمور، يكفينى أن أوضح للقارىء "زاويتى" التى أنظر من خلالها، و"عدساتي" التى أضبط بها المسافات، فاذا رغب أن يستعير طريقتى فى النظر و"أدواتى" التى استخدمها

فهى مبذولة له، فقد تساعده كما ساعدتنى فى تقريب البعيد، وتكبير الصغير، وضبط المسافات والأحجام، ولكن عليه أن يدرك أن العدسة المستعارة لن تكون بديلا عن العين، وأن صانع العدسة لا يستحق شكرا على جمال الصور التى تبديها، أو يحمل لوما على قبحها.

ثم يسألني بعض القراء عن البديل، وقلت أننى لا أعجز أن أكتب مقالا أو اثنين عن "رؤيتى" الخاصة، التى قد تصلح أن تكون مؤشرا فى اتجاه "البديل"، (وهو ما فعلت فى خاتمة هذه المقالات، الفصل الثامن) غير أن الحديث عن "الدواء" لن يكون ذا فائدة الا بعد الوقوف على "الداء"، كما يقول الإمام الغزالى، ولذلك فالمقالات هذه لم أقصد من ورائها تقديم "وصفة علاجية جاهزة"، بقدر ما قصدت بها تشخيص المرض وتحديد أسبابه ومحاولة اقناع المريض بأنه مريض بالفعل، لأنه لا فائدة من تقديم الدواء لمن ينكر وجود المرض فى جسمه. فاذا اكتمل الوصف والتشخيص، وحصلت قناعة بالمرض، فان البحث عن التداوى سيكون "مجهودا مشتركا" بين المريض والعاملين فى الحقل الطبى، أي أن "الرؤية البديلة" ستتولد من خلال العملية النقدية المشتركة المريرة والمكشوفة التى نقوم بها الآن، أما إذا تعجلنا الحلول المفردة، أو علقنا أنظارنا بشخص عبقرى، فذلك يعنى اننا لم نبرح المربع الأول، مربع الشيخ والأتباع.

أما فى الجانب الآخر من المجتمع السياسي فى السودان، فقد أثارت هذه المقالات اهتماما لدى بعض المثقفين اليساريين، ولدى بعض المثقفين الإسلاميين فى الحركات الثورية المقاتلة فى دار فور، وفتحت نافذة صغيرة للحوار معهم. أما المثقفون اليساريون فقد كان بعضهم يعتقد أننا نطابق بين تجربتنا وبين الدين الإسلامي، فيستحيل فى حقنا، بحسب هذه الوجهة من النظر، أن نقوم بعملية نقد ذاتي أمين لتلك التجربة، لأننا نعد ذلك نقدا أو نقضا للإسلام ذاته، مما يعنى أن كل ما نفعله سوف لن يتجاوز السطح، ولن يتعدى التبرير بأثر رجعى لأحداث نتوارى من مواجهتها. بينما ذهب بعضهم للطرف

النقيض، ليقول بأن نقد التجربة على هذا النحو ما كان له أن يتوقف دون الوصول الى أفق إيديولوجي جديد، وإلا فان النافذين الذين نوجه نحوهم نقدنا سيستخدمونه وسيلة لتزويدهم بأدوات لترميم منصاتهم القديمة لمعاودة الانطلاق.

القول الأول إن لم تدحضه هذه المقالات فلا خير فيها، أما القول الثانى فقد يكون صحيحا.إذ أن "النافذين" فى الأمر الذين ننتقدهم قد يستفيدون من النقد، ويوظفونه لصالحهم ولتحصيل المزيد من النفوذ، كما يستفيدون من الصمت، ولكن النقد سيفيد أيضا قطاعات أخرى من الناس "غير النافذين"، وسيزيل عنهم الغشاوة، وسيضع على أيديهم المفاتيح، وسيدفعهم نحو المستقبل البديل، وتلك الأيام نداولها بين الناس.على أن اهتمام اليساريين بالتطورات التى تجرى فى داخل الحركة الإسلامية،لا يقل عن اهتمام الإسلاميين بالتطورات التى تجرى فى داخل المعسكر الإشتراكي السوداني؛ بل وليس من قبيل المبالغة أن قلنا إن كثيرا من القرارات المصيرية التى اتخذها الإسلاميون(بما فى ذلك قرار الانقلاب العسكري فى يونيو ١٩٨٩)كانت استجابة مضادة، أو ضربة استباقية، لمخططات الحركة اليسارية، وهذا ما جعلنا نضيف فصلا فى هذه الدراسة عن رؤية اليسار واستراتيجياته(الفصل التاسع)، باعتبار أن اليسار السوداني، والذى يتضمن فى داخله الحركة الشعبية التى أسسها جون قرنق، هو أحد أهم الفاعلين السياسيين فى البيئة التي تعمل فيها الحركة الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالمثقفين الإسلاميين فى الحركات الثورية فى دار فور، فقد كتب إلينا بعضهم ليؤكد أن نموذج "التحالف الثلاثى" المكون من العنصر القبلي، والذهنية الأمنية، والنفوذ المالى، والذى تعرضنا له فى مقالاتنا، وتتبعنا تأثيراته الضارة على الحركة الاسلامية، إن هذا النموذج قد تسرب أيضا الى حركاتهم الثورية فى دارفور؛ الحركات الثورية التحررية المقاتلة التى خرجت بعض عناصرها من تحت عباءة الحركة الإسلامية. واذا صح ما يقوله هؤلاء فذلك يعنى أننا بالفعل نعيد إنتاج أنفسنا ومشكلاتنا، كما يعنى

أن الانشقاق الذى وقع بين الإسلاميين لم تتولد عنه "رؤية" جديدة لأى من الفريقين المتصارعين، أو لأي من امتداداتهما الثورية فى الهامش السياسى، ناهيك عن تمايز أيديولوجيى أو "فرز" طبقى. فالأفكار القديمة عن التنظيم المرتكز على شيخ والمطوق بالأمن والقبيلة والسوق، لم تزل هى ذاتها السائدة فى الحزبين المتصارعين وفى امتداداتهما "الثورية"، الشىء الوحيد الذى يتغير هو "مسرح" العمليات وبعض مفردات اللغة. ولذلك فان وجود حركة نقدية فاعلة فى قاعدة كل تنظيم سياسي إسلامي قد تكون هي صمام أمان لتلك الحركة وللوطن كله.

هذا، ومن الممكن أن تغضب هذا المقالات عددا من الناس، وأن تجعل بعضهم يحسون بالألم، ولكن ليتهم علموا أن كاتبها أيضا لم يكن نشوانا وهو يكتبها، بل كان يحس بألم ممض وهو ينتقد أشخاصا يكن لهم ودا، ويدين لهم بمعروف، ولكن الذى دفعه للكتابة هو اعتقاده بأن الآلام التى تنجم عن خدش مشاعر شخصية، أقل أهمية من الآلام التى تعتصر الوطن، وأن المآسي التى تنخر فى عظام الأمة، لا تدع لأحد مجالا ليتلاعب بالألفاظ، أو يكذب على الله والناس.

شكر وتقدير

ويلزمني فى الختام أن أشكر جريدة "الصحافة"، التى تفضلت بنشر هذه المقالات، وأن أشكر أسرة تحريرها، وعلى رأسهم الأستاذ عادل الباز، رئيس التحرير السابق، الذي لم يألُ جهدا فى ملاحقتي لتسليم المادة فى موعدها، ولم تقل حماسته لنشرها رغم ما جلبته له من مساءلات ومضايقات. والشكر موصول للأخوة الكتاب والقراء الذين أثروا هذه الدراسة إما بتعليقاتهم المنشورة على الصحف والمواقع الالكترونية، أو برسائلهم ونصائحهم على بريدي الالكتروني. ثم يلزمني بالطبع أن أشكر زوجتي نوال، وبنتي أسماء وإيثار، وابني عمر، على صبرهم وتفهمهم، فهم كذلك قد سببت لهم هذه المقالات مضايقات كثيرة، وضغوط متنوعة، وأدخلتهم في معركة من حيث لا يحتسبون، مما يؤكد أن للكلمة الناقدة تبعات تتخطى قائليها،

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

الجمعة، العاشر من محرم، ١٤٢٩من الهجرة

الموافق ١٨ يناير ٢٠٠٨م

الفصل الأول

نموذج للإصلاح الإسلامى

"إنه لمن المشكوك فيه ما إذا كان فى مقدور كاتب أن يعطى قارئا شيئا لم يكن يملكه من قبل بصورة من الصور. إن كل ما يستطيعه الكاتب هو أن يجعل القارئ يستشعر، ربما بصورة أعمق، ما هو بين يديه، وذلك عن طريق إثارة الذهن، وترطيب القشرة الخارجية للشعور"

.(هولبروك جاكسون)

(أ) مقدمات فى المفهوم والمنهج

ربما يكون من نافلة القول أن نذكر أن أى محاولة لفهم ظاهرة من الظواهر، سواء فى ذلك الظواهر الطبيعية والانسانية، تتطلب فى المقام الأول "وصفا" للظاهرة موضع النظر. على أن الوصف ليس عملية ميكانيكية محايدة بقدر ما هى عملية استدعاء لمفاهيم خاصة يستمدها الباحث من تجارب سابقة، أو من حقول معرفية موطدة، أو من أرث أيديولوجى وثقافى مترسخ، أو نحو ذلك من المصادر. فقد يصف الرئيس الامريكى مثلا ما يجرى فى العراق بأنه "حوادث عنف وتخريب"، ولكن المؤيدين لتلك العمليات يصفونها بأنها "مقاومة وطنية للاحتلال"، وقد يصف الإسرائيليون الجماعات المناوئة لهم فى فلسطين بانها "جماعات إرهابية"، بينما تصف هذه الجماعات نفسها بأنها "حركات جهادية". وحينما طلب الرئيس المصرى حسنى مبارك تعديل مادة من الدستور ليصبح اختيار رئيس الجمهورية بالإنتخاب الحر المباشر رصد المراقبون سيلا من الاوصاف "فهناك من سماها مبادرة، وهناك من سماها "قرارا" وهناك من سماها "هدية" الرئيس وهناك من سماها "عبورا" ديمقراطيا أو العبور الثانى باعتبار الرئيس مبارك كان قائدا للقوات الجوية فى العبور العسكرى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م[١]. مما يشير إلى أن بداية فهم الخطاب السياسى قد تكون بالتوقف عند "الأوصاف" ومحاولة تحليلها واكتشاف المرجعيات الأيديولوجية أو المقولات القبلية، أو الحقول المعرفية التى استمدت منها. وسيكون ذلك مفيدا من ناحيتين: الأولى هي أن توطين الظاهرة موضع النظر في إحدى الحقول المعرفية يساعد على فحصها بمنأى عن القيود والشروط الخارجية، أما الناحية الثانية فهى أنه يفتح مجالا لاعادة وصف الظاهرة بصورة مغايرة اعتماداً على أولي القربى من المفاهيم التي توجد في نطاقها الثقافي ، و"اعادة الوصف" هذه وإن بدت عملية متواضعة الا أنها قد تفتح فيما بعد بابا للمعرفة لم يكن مطروقا. ولكن علينا أن نلاحظ هنا أن هذه الأطر

---

[١] الاتحاد الاماراتية، ١٣مارس ٢٠٠٥، ص ١٠

المفاهيمية المغايرة التى نعمل من خلالها على "إعادة الوصف" لا توجد بدورها معلقة في الهواء ، وإنما ينتجها أناس مفكرون ، أو تنتجها مجتمعات علمية أو مدارس فكرية ، وما من مدرسة أحدصت تأثيراًعلمياً ملحوظاً إلا وهي قد تقدمت ، قي أغلب الأحيان ، بمنظور (أو مفهوم أو مقولة) يمكن الباحثين من رصد الظواهر ووصفها وتحديد الإتجاهات التي تسير عليها .

فعلى الباحث إذن قبل أن يشرع في البحث أن يكشف القناع عن المنظور أو قل النموذج الذي يستخدمه ، سواء كان له نموذج أصيل أعده بنفسه ، أو أنه اعتمد واحداً من النماذج "الجاهزة" التي أعدها الأخرون ، لأنه يصعب على الباحث في غيبة النوذج أن يختار ويضبط مفاهيمه الأساسية ، وأن يصوغ أسئلته البحثية ، وأن يجمع المعلومات الملائمة عنها .هذا والنوذج المعني قد يكون نموذجاً معرفياً أو أخلاقياً شاملاً بتضمن صورة ذهنية mental picture ومسلمات عن المجتمع الخير، والإنسان الصالح، والحكومة الراشدة، والحياة الأولى والآخرة، والسعادة فيهما، يستمدها الباحث بصورة واعية أو غير واعية من الإطار الثقافى والعلمى الذى يتفاعل فيه. كما قد يكون النموذج صورة ذهنية محدودة ومتعلقة بحقل واحد من حقول النشاط الإنسانى (الحقل السياسى مثلا) يستل الباحث عناصرها بصورة واعية ومقصودة من اطاره الثقافى، وتجاربه الشخصية، وخبرته العلمية، ثم يعيد ترتيبها وتركيبها، مستبعدا ما لا يراه ملائما ومستبقيا ما يراه ضروريا(وهنا بالطبع تكمن تحيزات صاحب النموذج) حتى اذا اطمأن لترابطها المنطقى الداخلى، وتماثلها مع واقع الظاهرة موضوع الفحص اتخذه من ثم أداته التحليلية والتركيبية التى تضبط مسيرته في البحث العلمى. فالنموذج هو اذن عبارة عن "تجريد" ذهنى منسق تقابله مجموعات من الأفكار والمفاهيم والإعتقادات التى توجد "كامنة" فى عناصر الظاهرة دون ترتيب معين أو شكل مخصوص٢. وتأسيسا على هذا فمن الطبيعى أن يختلف النموذج باختلاف الظاهرة موضوع الدراسة، فالنماذج

---

٢ لمناقشة أوفى لمعانى النموذج واستخداماته، أنظر عبد الوهاب المسيرى، الجماعات الوظيفية اليهودية:نموذج تفسيرى جديد، ص (١٠)دار الشروق،القاهرة:٢٠٠٢.

التى تستخدم لدراسةالظواهر الطبيعية مثلا تختلف عن الأخرى التى تستخدم لدراسة الظواهر النفسية والإجتماعية، ويرجع الإختلاف الى أن الباحث في الطبيعيات يمكنه أن يصمم ما يشاء من نماذج ثم يقوم باسقاطها على ظاهرة صامتة، ليست لها ارادة، وليس بينه وبينها آصرة أو امكانية للتواصل المعرفى، ولذلك فالنموذج الذى يستخدمه هو بالضرورة نموذج "خارجى" أحادى الجانب (موضوعى؟)، يصمم ويسقط على الموضوع دون أن تكون لعناصر ذلك الموضوع أى تدخل أومشاركة. أما الباحث في الإنسانيات فلا يسعه وهو يبحث فى أفكار وأفعال عناصر أنسانية ناطقة أن يتجاهل ادراك تلك العناصر الإنسانية أو أحساسها ووعيها بمصالحها ومشاكلها. ولأن هذه العناصر الإنسانية متنوعة المشارب والرؤى، فلا يمكن أن يحيط بها نموذج واحد، ومن هنا جاء تعدد وتنوع النماذج التى تستخدم في دراسة الظواهر الإنسانية، فالنموذج الذى يصلح لدراسة حركة ثورية ماركسية من حركات التحرر في أمريكا اللآتينية مثلا لابد أن يختلف قليلا أو كثيرا عن النموذج الذى يستخدم لدراسة حركة صوفية أفرو-عربية، لا لشىء الا لأن التجريدات الذهنية التى يستخدمها الباحث هناك تكون قد صممت بحيث تتلاءم مع النطاق الثقافى والإجتماعى لأفراد العينة المدروسة بغرض تمكينهم من الافصاح الكامل عن مكنونات نفوسهم، وخفى معتقداتهم وتصوراتهم ورغباتهم. أما اذا استخدمت تلك التجريدات ذاتها لدراسة حركة صوفية اسلامية فقد لا تعدو حصيلة البحث أن تكون مجرد اعادة انتاج لقناعات الباحث وتصوراته التى تخفت فى مقولاته وأوصافه وتساؤلاته. فاذا اتضحت هذه الفروقات فسوف يتوجب علينا ونحن نصمم نموذجنا أن نناى به عن صفة "الخارجية" هذه ونجعله نموذجا مرنا،أى قابلا للملائمة مع عناصر الظاهرة موضع الدراسة، فيمكننا من "استنطاقهم"على أنه ينبغى بالطبع أن نحيط النموذج بعدد من المحددات المنهجية حتى لا نقع فى "براثن" العينات التى ندرسها، أو نصبح أبواقا أعلامية لها.

وتأسيسا على هذا، سيتوجب علينا ونحن بصدد تفهم الأحداث التى وقعت بين

الإسلاميين فى السودان فى الفترة من ١٩٩٨-٢٠٠٠م أن نذكر القارىء بأننا لا نود أن نستخدم أحد النماذج الجاهزة، وانما نحاول أن نصمم نموذجنا الخاص، ثم لنرى إن كان من الممكن أن تتولد عنه أسئلة بحثية مثمرة، أو تنطلق منه إضاءات لأحد جوانب الظاهرة، أو إشارات فى اتجاه تطورها ومآلها، فيكون ذلك اختبار عملى على فاعلية النموذج وجدواه.

أما وقد بلغت بنا التوضيحات المنهجية هذا الحد، فنود الآن أن نتجه مباشرة الى موضوعنا فننظر أولا فى الأوصاف التى ترد فى خطاب الإسلاميين أنفسهم، خاصة أولئك الذين شاركوا فى صناعة تلك الأحداث، أو ترد فى خطاب المؤيدين المعاصرين لهم، إذ من المحتمل أن تقودنا تلك الأوصاف الى ملامح "المنظورالكامن" الذى تنتظم فيه أفكارهم وأفعالهم. فلنستعرض الآن مقتطفات من أدبيات الإسلاميين المنشورة، وهى عبارات و تسميات وتوصيف أخذناها من عدد كبير من النصوص، ولم نشأ أن نورد هذه النصوص كاملة إذ أن غرضنا فى هذه المرحلة ليس هو توثيق هذه النصوص أو تحليلها وانما نريد فقط أن نحدد بعض المفردات الأساسية السائدة فى خطاب الإسلاميين والتى استخدمت لتسمية المشكلة الأخيرة بينهم والتى هى موضوع الدراسة.

قائمة المفردات السائدة لوصف المشكلة [3]

أولا: لفظ الفتنة

١- ايصادا لأبواب (الفتنة)

٢- تداعيات (الفتنة) الأخيرة

٣- (فتنة) عمياء تعصف بالمجتمع

٤- وحدة الصف واتقاء (الفتنة)

٥- تطهير العضوية من حالات الشذوذ التى زلزلتها (فتنة) الفريسة للترغيب والترهيب الحكومى

٦- وهو فى حبس سياسى من (فتن) السلطان

٧- بل (فتن) القادة العسكريون بما كسبوا

٨- و(فتنة) السلطة من عواقب الثورات

٩- يوشك أن يفتح بابا (للفتنة)

ثانيا: لفظ الأزمة

١- قدموا تصورا لحل (الأزمة)،

٢- تشخيص خلفيات (الأزمة)

٣- بعد تطاول (أزمة) المؤتمر

٤- الفصل للقادة الذين فجروا (الأزمة)

٥- أضعفت هذه (الأزمة) قدرة القواعد

٦- (أزمة) نفوس لا نصوص

٧- مرتكزات حل (الأزمة)

٨- أطلت علينا هذه (الأزمة)

---

٣ لقد جمعنا هذه العبارات من عدد كبير من الأوراق المنشورة والتى كتبها وتبادها الإسلاميون فى داخل السودان وخارجه، وهى كلها قد كتنبت أبان فترة الخلاف الداخلى الذى نشب بينهم فى آواخر التسعينيات من القرن الماضى، وليس الغرض من هذه القائمة هو الإستقصاء الدقيق لكل ما كتب وانما يقصد منها تقديم مثال ملموس فلا يتوهم أحد أننا نختلق هذه المسألة اختلاقا.

ثالثا : لفظ النزاع

١- تفاقم الإعتبارات الشخصية فى (النزاع)،

٢- موافقة أطراف (النزاع)

٣- والحديث عنها من طرفى (النزاع)

رابعا: ألفاظ أخرى متنوعة

١- ان توقف تداعيات (الصراع)

٢- مجموعة (رأب الصدع)

٣- اصلاح (ذات البين)

٤- هل من مخرج من هذا (المأزق)

٥- إن ما شجر بينكما من (خلاف)

٦- إن هذا (الخلاف)

وبالنظر فى هذه القائمة نلاحظ أنه لا يوجد اتفاق على مفردة واحدة لوصف الظاهرة، إذ أنها توصف حينا ب (الخلاف)، ثم توصف حينا آخر بالفتنة، ثم بالنزاع ، أو الصدع والمأزق. على أن ذلك لا يمنعنا من أن نلاحظ أن مفردات: الفتنة، الأزمة، النزاع هى المفردات الثلاث الأساسية التى ظلت تستخدم لوصف الحالة التى نحن بصددها. وقد استحوذ لفظ (الفتنة) على نحو من ٣٤,٦٪ من جملة المرات الستة والعشرين التى أشير فيها الى المشكلة، يليه لفظ (أزمة)الذى نال ٣٠,٧٪، ثم لفظ(النزاع) الذى نال ١١,٥٪ من جملة المفردات. وعلينا أن نلاحظ هنا الغياب التام لهذه المفردات فى خطاب المجموعات السياسية الأخرى، خاصة الماركسيين السودانيين والمجموعات السياسية الوطنية، اذ أن هذه المجموعات ورغم استخدامها اللغة العربية الا أنها تستخدم لفظ "الصراع"، والإنقسام و"الإنقساميين"، كما تستخدم لفظ الإنشقاق، والإنسلاخ،

ولا تستخدم لفظ "الفتنة" الا سهوا، مما يؤكد أن هذه المفردة اسلامية بالدرجة الأولى، تتداولها المجموعات الاسلامة أينما وجدت، وبأى لغة تحدثت. وقد **صار مألوفا أن توصف** ظواهر التوتر والخلاف التي تنشأ بين أعضاء القيادة بأنها فتنة، كما توصف الانحرافات أو الخروج على الجماعة بمثل ذلك. وكما هو معلوم فإن هذه المفردات مأخوذة من أصول الفكر الإسلامي ومن تأريخه اللآحق، إلا أن استخدامها بهذه الطريقة العفوية لا يجعل منها أداة وصفية أو تحليلية مفيدة في المجال السياسي، علاوة على أن مفهوما واحدا منعزلا أو بضعة مفاهيم متناثرة لن تكون لها قدرة تفسيرية، الإ اذا شكلت شبكة أو منظورا أو إطاراً يمتاز بقدر من الترابط المنطقى الداخلى. فلنبحث إذن عن منظومة المفاهيم الأخرى من ذوي القربى التى تتكامل مع مفهوم الفتنة.

(ب) النزاع والفتنة فى القرآن

وأول ما نلاحظ فى هذا المجال أن لفظ "الفتنة" الذى يتكرر كثيرا فى أفواه الإسلاميين يتكرر بالفعل مرات عديدة فى القرآن(نحو من ٦٠ موضع)، فلماذا لا نبدأ من هنا فنتسائل عن المقصود بالفتنة فى القرآن الكريم؟ ان أى من يدقق النظر يستطيع أن يلاحظ أربعة أصناف من الظواهر والأفعال التى يغطيها لفظ الفتنة فى القرآن، وذلك على النحو التالى:

١- فتنة يقصد بها الابتلاء الالهى الذي يوقعه الله على الناس، كأن يصيبهم بالخير والشر أو بالمرض أو الفقر ونحو ذلك من البلاء المألوف الذي يقع على الناس، أفرادا وجماعات، ليكون مبتدأ الحراك والنبض فى الجسم الإجتماعى، وذلك كما فى سورة الأنبياء:٣٥؛

٢- فتنة يقصد بها الاعتداءات الخارجية التي تقوم بها جهة معادية بغرض إمالة المسلمين أفراداً أو جماعات عن دينهم وصرفهم عنه بشتى الوسائل، بما في ذلك وسائل الإكراه المادي، كما في قوله تعالى: "وان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا"، النساء:١٠١؛

٣- فتنة يقصد بها الحرب الأهلية التي تقع بين الجماعات أو داخل مجموعة واحدة ، كما في سورة الأنعام:٥٣،الأنفال:٢٥ والنساء:٩١.

٤- فتنة يقصد بها النزاع والتوتر "السيكولوجى" الذى يقع فى نفس المسلم حينما تتعارض رغباته ومصالحه مع المثل العليا والإعتقادات التى يؤمن بها كما فى الأنفال:٢٨، والإسراء:٦٠. أما حينما يقع مثل هذا التوتر النفسى بسبب تعارض (قدرات) المسلم مع مثله العليا، فان ذلك لا يسمى فى المصطلح القرآنى فتنة وانما يسمى ضررا أو حرجا؛

وهذان الصنفان الأخيران (٣-٤) أدخل في موضوعنا الراهن من الصنفين الأولين، لأننا لا نبحث عن الفتنة بمعنى الابتلاء الالهى العام الذي لا أرادة مباشرة

للناس فيه كما في الصنف الأول، ولا نبحث عن الفتنة بمعنى العدوان الذي يقع على المسلمين من تلقاء عدوهم الخارجي، كما في الصنف الثاني، وإنما نبحث عن الفتنة بمعنى الاشتجار الداخلي الذي يقع بين المسلمين، أو الصراع النفسى الذى ينشب فى وجدان الفرد المسلم. على أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذه المستويات الأربعة للفتنة غير منقطعة تماما عن بعضها، فقد يتمادى الأفراد والجماعات فى اتباع الهوى حتى يتورطوا فى نزاعات داخلية، ثم تتفاقم تلك النزاعات الداخلية وتتطور فى اتجاه الحرب الأهلية الكاملة، ثم تتفاقم الحرب الاهلية فتغرى أحد الأطراف الداخلية أن يلوذ بالخارج،ويتعاون معه، أو تغرى أحد الجهات الخارجية أن تعتدى على الداخل،أو تتحالف معه، أو قد يقع بلاء الهى عام على نظام الطبيعة (كالكوارث الطبيعية من زلازل واوبئة وفيضانات) فيؤدى ذلك لخلخلة نظام المجتمع.

ولكن لأن هذا النوع الأخير من الفتن (النفسية / الإجتماعية) يزيد على المعنى الأول فى كيفياته وخصوصياته، فليس من المتوقع أن يترك على ما هو عليه من تضمين فى المعنى العام للفتنة، وانما يتوقع أن يعدل فيه الى ألفاظ أخرى تكون مجاورة للفظ الفتنة ولكنها مباينة له فى بعض الوجوه، وهذا التوقع مبنى على ملاحظة الطرق البيانية فى القرآن حيث يحتمل اللفظ الواحد وجوها عديدة من المعانى يتداخل بعضها ويتقاطع مع ألفاظ أخرى مكونا شبكات من الصور والمعانى، حتى عد ذلك خاصية من خصائص القرآن، فاهتم به البلاغيون والمشتغلون بعلوم القرآن أو بأصول الفقه، فاسهبوا فى الحديث عن الألفاظ المشتركة والمتواطئة، أى الألفاظ ذات الأبعاد الدلالية المتعددة. وعلى هذا المنوال نستطيع أن نتسائل: هل توجد بالفعل بعض الألفاظ "المتواطئة" التى يمكن أن يتمدد عبرها المعنى الأول للفظ الفتنة؟ ما هى الألفاظ الأخرى التى يستخدمها القرآن لوصف التوترات الإجتماية والنفسية وما هى علاقتها بمفهوم الفتنة؟[٤]

لقد واجه بعض علماء الحديث من قبل طرفا من هذا السؤال حينما كانوا يبحثون

---

٤ يعرف الغزالى الألفاظ المتواطة بأنها تلك التى "تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها،كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمر، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير، لأنها متشاركة فى معنى الحيوانية". معيار العلم فى فن المنطق،دار الأندلس:بيروت ١٩٧٨،ص٥٢. أى يمكننا أن نقول دون توغل فى المباحث اللغوية والمنطقية أن الحالة التى أمامنا هى حالة خلاف فى الرأى أو الرؤية، وأن كل هذه الألفاظ متشاركة فى وصف تلك الحالة ولكن باعتبارات مختلفة، فنستطيع أن نرى فى المعنى الواحد عددا من "المستويات" يتدرج عبرها.

عن طريقة يصنفون بها أحاديث "الفتنة"، فترى البخارى مثلا يورد حديث أنس عن أناس من الأنصار قالوا اثر توزيع أموال هوازن: "يغفر الله لرسول الله، يعطى قريشا ويدعنا وسيوفنا تقطر من دمائهم"، فى باب "الفتن"، مع أن لفظ الفتنة لم يرد فى الحديث، مما يعنى أن التذمر والإحتجاج الذى أبداه فريق من الأنصار على الطريقة التى وزعت بها أموال هوازن تعنى عند البخارى مستوى من مستويات الفتنة، أما مسلم فقد وضع الحديث نفسه فى باب الإمارة، كأنه لا يتفق مع البخارى فى ذلك. واختلاف هذين الإمامين فى تصنيف الظاهرة التى أمامنا يشير الى أن كلا منهما كان يحاول أن يحدد حقلا مفاهيميا تتضح به معناها. فاختلافهما يوجه أنظارنا الى بعض الحقول التى قد تشكل بيئة محتملة تنمو وتتطور فيها الفتنة، أو كأنهما يقولان أن "الفتنة" ظاهرة "نزاع داخلى" يرتبط بقيادة الدولة، وبنظامها السياسي، وبالطريقة التي توزع بها الثروة والسلطة في داخل الجماعة المسلمة، فهى نوع من أنواع النزاعات الداخلية التى تنشب بين المسلمين بسبب ما يبتلون به من زينة الدنيا، تمثلها في تلك الحالة الغنائم والفيء والولاية. علينا أن نلاحظ هنا كيف أن مستوى معيناً من المستويات التي يشملها مفهوم الفتنة قد أزداد وضوحاً حينما الحق بحقول معرفية سبقت دراستها، وربط بنسق من المفاهيم ليشكل معها "منظورا" متكاملا. ولكن طالما أن مفهوم "الفتنة" يشير فى اتجاه "النزاع"، دعنا الآن نتأمل بصورة أدق فى هذا الأخير.

النزاع في اللغة العربية مصدر مشتق من الفعل الثلاثي نزع، ونزع الشيء يعني اقتلعه أو حوله عن موضعه، وأصل النزاع الجذب والقلع؛ إما إذا استخدمت صيغة "المنازعة" فهي أيضاً لا تخرج عن معنى التجاذب، وقد أجمل ابن منظور ذلك فقال: والمنازعة والمجاذبة في الأعيان والمعاني، والمنازعة في الخصومة: مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان، والتنازع: التخاصم[5].

وتأسيساً على هذا يمكن أن يقال أن المنازعة نوعان: منازعة ودية يتم فيها تنازع

---

[5] - ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧، ج ١٤، ص ١٠٦-١٠٧.

الأعيان، كما هو الشأن بين الأصدقاء، أو تنازع المعاني كما هو شأن الدارسين. وعلى نحو ذلك يفهم قول الحق تبارك وتعالى (يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا)"الطور:٢٣". أما النوع الثاني من المنازعة فهو المنازعة التي تتم في مناخ من الخصومة، حيث يتجاذب الخصوم الحجج ليس فقط من أجل التعلم أو إظهار الحق، ولكن من أجل العلو والانتصار وتحقيق المصلحة الخاصة. وقد أشار القرآن الكريم إلى النوعين: أشار إلى النوع الأول في قوله تعالى (فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى)"طه:٦٢" يعني أنهم تجاذبوا الحجج وتداولوا في الأمر وتشاوروا، ولكن في إطار سلمي، كما تشير إلى ذلك عبارة "وَأَسَرُّوا النَّجْوَى".

وأشار القرآن إلى النوع الثاني في المواضيع الآتية:

(حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ)"آل عمران:١٥٢"

(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)"النساء:٥٩"

(وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ)"الأنفال:٤٣"

(فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ)"الحج:٦٧"

(وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ)"الأنفال ٤٦"

ففي كل هذه المواضع يجري النزاع في مناخ نفسي يقل فيه الود الذي لاحظنا في النوع الأول، ويتسم علاوة على ذلك بقدر من الاحتكاك. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أن النزاع غير الودي هذا ينقسم أيضا وفقاً للرؤية القرآنية إلى مستويين:

المستوى الأول: وتشير إليه آيات آل عمران ١٥٢، والنساء ٥٩، والأنفال ٤٣ والمشار إليهم أنفاً، فهذا نزاع غير ودي – أو قل أشتجار – يدور حول الأعيان حيناً ويدور حول المعاني حيناً آخر، ويحتوي على قدر من الاحتكاكات وتتولد عنه بعض المشاعر السلبية، ولكنه مع ذلك يرد في السياق القرآني كما ترد الأمور الطبيعية، فآية آل عمران ١٥٢، والأنفال ٤٣ مثلاً تصفان ظاهرة النزاع التي تقع عادة بعد الفشل باعتبار أنها أمرا مألوفا

في تأريخ المعارك السياسية والعسكرية، ولذلك فالآيات لا تأمر بشيء محدد ولا تنهى .
ولكن نلاحظ أن آية النساء ٥٩ تضيف –بعد أن تقرر أن النزاع ظاهرة مألوفة قد تقع بين المسلمين–تضيف أن على المسلمين في تلك الحالة أن يرتادوا معرفة ما أشتجروا فيه من كتاب الله أو من عند الرسول (ص) إن كان حياً، وإن كان ميتاً فمن سنته.

المستوى الثاني: من مستويات النزاع غير الودي فتشير إليه آيتا الأنفال ٤٦، والحج ٦٧، فهذا نوع من النزاع قد تجاوز المستوى الصحي المسموح به وبلغ مرحلة النزاع الذي قد يدمر الجماعة ويقوض بنيانها، ولذلك فقد تحول السياق القرآنى من صيغة التقرير والوصف إلى صيغة التحذير والنهي الصارم، فمنازعة الرسول(ص) فيما أوحي إليه أمر غير محتمل بين جماعة المسلمين، وكذلك المنازعة عند لقاء العدو غير محتملة لأنها لا تؤدي إلا إلى إضعاف الجماعة وذهاب ريحها كما عبرت عنه آية الأنفال.

ومع كل هذا فان لفظ الفتنة لم يستخدم فى هذا السياق، مما يعنى أن أى خلاف داخلى يقع بين المسلمين حول قيادة الدولة وتوزيع الثروة والسلطة لا يسمى فتنة، إذ من الممكن أن يختلف المسلمون حول هذه المسائل مثلهم مثل جميع البشر، وأن يتنازعوا فيها كما وقع بعد معركة بدر، وكما وقع فى اجتماع السقيفة، ولكن ذلك كله لم يسم فتنة، وإنما ذكرت الفتنة حين تخطى المتخاصمون مرتبة الإختلاف فى الآراء والمنازعة فى الحجج الى مرتبة الإقتتال، كما وقع يوم الجمل بين جماعة على وعائشة، أو كما وقع يوم صفين بين على ومعاوية. لذلك فقد روى عن الزبير بن العوام أنه قال يوم الجمل لما لقى ما لقى: "ما توهمت أن هذه الآية (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) نزلت فينا أصحاب محمد اليوم"، يقصد أنه لم يكن يدرك أن آية الأنفال التى نزلت يوم بدر فى السنة الثانية بعد الهجرة محذرة لهم من الفتنة كانت تحمل اشارات لما سيقع من اقتتال بينهم يوم الجمل فى السنة الخامسة والثلاثين بعد الهجرة، فالبداية تكون إذن اختلافا فى الرأى ثم يتحول الإختلاف الى نزاع وتخاصم فى الرأى أو المواقف أو المواقع أو فيها

جميعا، وقد ينتهى النزاع الى نتيجة يقبلها المتنازعون، أو تخاصم يتطور فى اتجاه سلبى فيتحول الى حرب داخلية يحاول كل طرف فيها أن يفرض ارادته على الآخر فتكون تلك هى الفتنة. إن مثل هذا الصراع الداخلي المدمر يوصف في اللغة المعاصرة بالأزمة، ولكن مادة (أ ز م) لم ترد في القرآن، وإنما وردت مادة (ف ت ن)، وهكذا نعود مرة أخرى إلى ما تقرر سابقا من أن الصراع الداخلي الذي يتفاقم إلى درجة الاحتراب يسمى فتنة في مصطلح القرآن كما أوردنا أنفا. وهذا يدعونا للبحث بصورة أعمق فى مفهوم الفتنة فى القرآن.

نستطيع أن نقرر– بعد رصد وفحص لكل معانى الفتنة التى وردت في التنزيل– أن الآية المحورية في هذا الصدد، والتى تشير بصورة بينة الى النزاع الداخلى بين المسلمين قد تكون هى بالفعل الآية ٢٥ من سورة الأنفال المشار اليها آنفا:(واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب).وليس هذا مجرد ادعاء أو تحكم منا، ولكن يوجد من الأدلة ما يفيد أن بعض الصحابة الذين شهدوا تلك الفتنة أو كانوا أطرافا أساسية فيها كانوا يتأولون هذه الآية على النحو الذى ذهبنا اليه من أنها تشير الى النزاع الداخلى الذى يصل حالة الحرب الأهلية، فقد روى عن الزبير بن العوام أنه قال: "قرأت هذه الاية زمانا وما أرانا من أهلها، فاذا نحن المعنيين بها"[٦]. والزبير كما هو معلوم كان أحد القيادات الأساسية التى شاركت في موقعة الجمل، ولذلك فتأويله لمعنى "الفتنة" التى وردت في هذه الآية لا يعتمد فقط على المعنى اللغوى وانما يعود بنا مباشرة الى حيثيات الصراع السياسى / العسكرى المتطاول الذى نشب بين الصحابة اثر مقتل الخليفة عثمان وما جر اليه من معارك بين شيعة على من جهة وأنصار طلحة والزبير وعائشة في الجهة الأخرى، أى يجرنا الى السياق "التأريخى" الذى وقعت فيه الفتة، وهذا مما ينبه الى العلاقة بين "المفهوم" و"الظرف التأريخى" الذى يتولد فيه. ولكن قبل الإستطراد في هذا ينبغى أن ننظر أولا في السياق القرآنى ذاته الذى ورد فيه مفهوم الفتنة،

---

٦ الطبرى، جامع البيان، ج٦،ص،٢٨٨

اذ أن السياق "الخطابى / البنائى" لا يقل أهمية عن السياق الظرفى.

لقد ورد لفظ "الفتنة" أربع مرات في سورة الأنفال وحدها، ولا يخفى على القارىء أن الخطاب القرآنى في سورة الأنفال كلها، ثم سورة براءة التى تليها كان منصبا في اتجاه الكشف عن طبيعة النزاعات التى وقعت بين المسلمين الأولين-مهاجرين وانصارا، إما بسبب الموارد الإقتصادية الجديدة التى توفرت عن طريق الغنائم. أو بسبب المواقع السياسية العليا الجديدة التى توفرت بسبب "الفتح" وما تبعه من تبدلات في الأوضاع السياسية العامة. أورد محمد بن اسحق في هذا الصدد رواية عن أبى أمامة الباهلى قال: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال فقال: "فينا معشر أصحاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل، وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا وجعله الى الرسول، فقسمه رسول الله على السواء، فكان ذلك تقوى الله وطاعة رسوله وصلاح ذات البين"[7]

ولما كان النزاع حول الغنائم، والذى افتتحت به سورة الأنفال، أدى في بعض الحالات الى "سوء الأخلاق" كما لاحظ هذا الصحابى، فقد استطرد الخطاب القرآنى ليقدم إضاءة يكشف فيها عن أهمية اصلاح "ذات البين"، أى اصلاح العلاقات الداخلية التى يرتكز عليها بنيان الجماعة المسلمة، في إشارة بينة الى أن الموارد الإقتصادية الجديدة وطرائق توزيعها قد تؤدى الى خلخلة في البنية الإجتماعية القاعدية، مما يتطلب بيانا أشمل تضم فيه عملية "اصلاح ذات البين" الى "الرؤية" الكلية أو التصور الإيمانى الجديد الذى بعث به النبى (ص)، وابراز صورة وصفات المؤمنين الحقيقيين، فالإيمان العميق بالله الذى يلامس القلوب ويهزها هزا كما ورد في هذه الآية: (الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يتوقع له أن يقود الى المحبة والتآلف بين المؤمنين، وتاكيدا لهذا ورد هذا المعنى تصريحا في الآية ٦٣: "وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم". قال القرطبى في تفسيرها:وكان تألف القلوب مع العصبية الشديدة في العرب من آيات النبى ومعجزاته، لأن أحدهم كان

٧ القرطبى، تفسير القرطبى، ج ٤، ص٣٢٤

يلطم اللطمة فيقاتل حتى يستقيدها، وكانوا أشد خلق الله حمية، فألف الله بالإيمان بينهم، حتى قاتل الرجل اباه وأخاه بسبب الدين"[8] وهذه مرتبة لا يقدر على إحداثها الا من يملك القلوب، كما ذكر الزمخشري في تفسيره للآية.وروى عن عمير بن اسحق قال: كنا نتحدث أن أول ما يرفع من الناس الألفة[9]. ولكن دعنا نتساءل فى هذا المنعطف: ما هى العلاقة بين (الرؤية) الكلية و(الألفة) القلبية-الإجتماعية و(النزاع) حول غنائم بدر؟ يقول الرازى في هذا الصدد:

"وأعلم أن التحقيق في هذا الباب أن المحبة لا تحصل الا عند تصور حصول خير وكمال، فالمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص، فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة، ومتى حصل تصوير الشر والبغضاء كانت النفرة حاصلة. ثم إن الخيرات والكمالات على قسمين:أحداهما الخيرات والكمالات الباقية الدائمة، والثانى وهو الكمالات المتبدلة المتغيرة...وإذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول طالبين المال والجاه والمفاخرة، وكانت محبتهم معللة بهذه العلة، فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال، وكانوا بأدنى سبب يقعون في الحروب والفتن، فلما جاء الرسول (ص) ودعاهم الى عبادة الله تعالى، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا اخوانا متوافقين، ثم بعد وفاته عليه السلام، لما انفتحت عليهم أبواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى محاربة بعضهم بعضا"[10]

فالرازى هنا يدرك بوضوح شدة العلاقة بين الرؤية والألفة و الفتنة، والإعراض عن الدنيا "الزهد"، ففي الرؤية الأسلامية الجديدة تغير مفهوم السعادة، اذ لم تعد هى الثروة والجاه "الاقبال على الدنيا"، وتغير مفهوم الحياة الإنسانية ذاتها فلم تعد هى الحياة "الدنيا" وحدها، وقد انعكست هذه الرؤية على العلاقات الإجتماعية فأدى ذلك الى اضعاف روح العصبية القبلية، والنفعية الفردية، وقوى في المقابل أواصر المحبة والألفة. وهكذا تلاحظ كيف أن النزاع حول غنائم بدر وما نتج عنه من "افساد لذات البين" صار

---

٨ القرطبى،المصدر نفسه، ج٤ص٣٩٩

٩ الطبرى، ج ٧،ص،ص٤٨

١٠ الرازى، التفسير الكبير، ج٨، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥،ص ١٩٦-١٩٧

مناسبة للكشف عن العامل "الروحى" الأعمق الذى يتولد عنه التماسك الإجتماعى المرجو في النظام الإسلامى الجديد.

ثم يتسع السياق ذاته لحديث خاتم (الآيات ٧٢-٧٥) عن " التوالى والمناصرة" اللذين ينتجان لا محالة عن حالة "التآلف القلبى"، ليدلل بصورة جلية أن هناك علاقة تكاد تكون لازمة بين (الرؤية) التى توحى الى النبى عليه السلام، و(التآلف) القلبى الذى يحول الكم البشرى المتناثر الى بنية اجتماعية متماسكة، و(المناصرة) التى يصير بها الجهد الفردى عملا إجتماعيا منتظما تلتقى فيه الأيدى وتنسق فيه الجهود، وتتوحد به الأهداف والمصالح. مجمل هذا التحليل يجعلنا نزعم أن للبناء الداخلى للآيات التى أوردناها قوة تفسيرية (ونقصد بالبناء الداخلى تلك الشبكة المفاهيمية المتداخلة والمتكاملة في الدلالة) فاذا أحسنا توظيفها فانها ستساعدنا في إلقاء الضوء على الدلالات التى يشير اليها مفهوم الفتنة الذى تكرر أربع مرات في السورة. وسيكون السؤال التلقائى حينئذ: ما هى العلاقة بين مفهوم الفتنة المتعدية (التى أشير اليها في الاية٢٥) والمفاهيم الأخرى التى استخرجناها أنفا(التآلف والمناصرة والزهد والاصلاح)؟ أن الإجابة ترد مباشرة في الآية ٧٣: "والذين كفروا بعضهم أولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير" . لقد تجادل المفسرون طويلا حول ضمير الغائب في قوله تعالى (الا تفعلوه) الى أى شىء يعود؟ قال بعضهم يعود الى الموارثة والتزامها، بمعنى ألا تتركوهم يتوارثون كما كانوا يتوارثون، قاله ابن زيد. وقيل هى عائدة على التناصر والمؤازرة والمعاونة واتصال الأيدى، قاله ابن جريج وغيره، وهذا ان لم يفعل تقع الفتنة عن قريب، فهو آكد من الأول"١١. ومع أن المعنيين غير متعارضين الا اننا اذا وظفنا القوة التفسيرية للبناء الداخلى للآيات توظيفا صحيحا فسنرجح ما رجحه القرطبى، لأننا سنلاحظ أن السياق كله يسير في اتجاه توضيح أهمية المناصرة، مما يجعلها تحتل موقعا مميزا في شبكة المفاهيم التى يتكون منها السياق. والذى يهمنا هنا هو أن مفهوم الفتنة الذى ورد سابقا في الآية ٢٥ قد أعيد تاكيده

---

١١ القرطبى، تفسير القرطبى، ج٤، ص٤١٣

مرة أخرى ولكن مدرجا في سياق جديد هو سياق المناصرة، فصارت الفتنة هنا تعنى "حالة" أن يتقاعد المسلمون عن مناصرة بعضهم البعض، ثم أوضحت الآية أن مثل هذه الحالة سيترتب عليها فساد كبير.

الأعراب:

ولكن الأيحاءات والإشارات القرآنية لا تقف عند هذا، وانما تذهب بنا خطوة أخرى يقع فيها ترابط بين أجواء الفتنة وفئة اجتماعية جديدة يطلق عليها لفظ "الأعراب"، وذلك كما فى سورة الأحزاب مثلا(الآيات١١-٢٠)، حيث قرن بين منافقى المدينة، الذين كانوا يتحينون الفرص للارتداد عن الدين والإنغماس فى الفتنة الأهلية الداخلية، والأعراب الذين كانوا يتربصون ويتلكؤن فى البادية المحيطة بالمدينة. لقد ظل القرآن الكريم لفترة طويلة بعد التنزيل يصف الجماعات المختلفة وفقا لاعتقاداتها (المؤمنون، المشركون، النصارى، أهل الكتاب)، أو لأوطانها وقومياتها (الروم، قريش، أصحاب الفيل،الخ.) ولكنا نلاحظ أنه وفى الفترة الأخيرة- بعد فتح مكة أو قبله بقليل- برز مفهوم جديد لم يستخدم من قبل هو مفهوم "الأعراب". فقد أشير الى بعض المجموعات بلفظ "الأعراب" عشر مرات فى القرآن الكريم، أكثرها كانت اشارات فى غاية السلبية، بل ان احدى الإشارات (الحجرات:١٤) أخرجتهم تماما من دائرة الإيمان. فمن هم أولئك الأعراب؟ ولماذا صاروا كذلك؟ وما هو مدى تأثيرهم فى صدر الإسلام؟ وما هى علاقتهم بالفتنة وبمجموعة المفاهيم التى كنا نعالجها؟

لعل المراد بهم هم اولئك البدو الذين كانوا ينتشرون فى أقاليم الحجاز وما جاورها ولم يدخلوا فى الإسلام الا فى مرحلة ما بعد الفتح، وذلك يعنى أنهم لم يمروا بمرحلة التشبع "بالرؤية" الإسلامية الجديدة، ولم يشهدوا مرحلة "التآخى" وما تم فيها من انصهار اجتماعى، ولم يشهدوا مرحلة التنظيم وما صحبه من جهاد، وانما دخلوا فى الإسلام بعد الفتح أو بسبب الفتح ذاته، لما وفره من فرص جديدة فى الحياة. أما تأثيرهم

فى الحياة الإسلامية فيظهر إما فى تشكيلهم شرائح اجتماعية طافية تحوم حول المدينة ولكنها تستعصى على التمدن، وتدخل فى النظام الإسلامى ولكن دون أن "ينفتح" قلبها للإيمان، واما لأنهم يتحولون الى جماعات مصالح وتجار حروب (يتربصون بكم الدوائر) كما أشير اليهم فى التعبير القرآنى .ولعل ذلك هو السبب الذى استحقوا من أجله صفة "القوم البور" الذى ورد فى سورة الفتح(٤٨:١٢)، حيث يقصد بالبوار أن الوحى لم ينفذ الى قلوبهم، فلم ينفعلوا (نفسيا) بنصوصه ولم يتفاعلوا (إجتماعيا) مع المؤمنين به. فصارت هناك صنوف من الناس فى المجتمع المسلم الواحد: صنف المهاجرين السابقين والأنصار، الذين بلغ إيمانهم بالرؤية الإسلامية مبلغ التشبع ، كما بلغ تآلفهم القلبى مرتبة التآخى والإنصهار الأجتماعى شبه الكامل، فصاروا يمثلون (القلب) النابض فى الجسم الإجتماعى الإسلامى كله، وصنف المنافقين المرجفين فى داخل المدينة، وصنف المؤلفة قلوبهم من قيادى وزعماء الأعراب، أى المجموعات البدوية المتنقلة والتى تتمتع عادة بخصائص قتالية عالية واستعداد للقتال بحكم البيئة الخطرة التى كانوا يعيشون فيها والتى تفرض الإنقضاض والنهب أسلوبا للحياة، وقد دخلوا فى الإسلام بجاذبية النظام الجديد.

وقد اتبع الرسول(ص) معهم سياسة (العطاء)، أى أن يغدق عليهم فى العطاء المادى حتى يتم استيعابهم تدريجيا فى النسيج الإجتماعى الإسلامى الجديد. وقد بدأت تلك السياسة فى أعقاب غزوة حنين، إذ أجزل الرسول(ص) العطاء لنفر من زعماء الأعراب، ولكن ذلك الفعل أوغر صدور الأنصار وحرك مشاعرهم وكاد أن يؤدى الى "فتنة" فى داخل الجماعة المسلمة لولا أن الرسول(ص) تلافاها بحكمته المألوفة فى حينها. ولما توفى الرسول ثار هؤلاء الأعراب، وارتد بعضهم عن الإسلام بسبب الزكاة، حتى اضطر الخليفة أبو بكر أن يخضعهم بقوة السلاح ، ولكنه عدل سياسة العطاء ورأى أن يساوى بين الناس فى العطاء ويقول:إن هذا المال معاش والأفضل التسوية فيه. فلما

استخلف عمر اتخذ سياسة جديدة تقوم على تجميد بند المؤلفة قلوبهم، وعدم التسوية فى العطاء بين السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وبين الأعراب الذين قاتلوا الإسلام ثم دخلوا فيه بعد الفتح طمعا فى الغنائم، ثم زاد على ذلك بأن منع الأعراب الذين شاركوا فى الردة من المشاركة مرة ثانية فى المؤسسة العسكرية، ومارس معهم سياسة أشبه ما تكون بسياسات نزع السلاح التى تمارس فى الدول الحديثة فى حق بعض الفئات من المواطنين الذين يشكلون خطورة على النظام الإجتماعى.

ولكن، ولما أراد عمر أن ينفذ هذه السياسة بصورة عملية واحتاج لاحصاء الناس لم يجد مناصا من أن يحصيهم وفقا لنظامهم القبلى، ومن لم يكونوا عربا خيروا بين أن يكونوا لأنفسهم عصبة منفصلة أو أن ينتسبوا الى من يشاءون من القبائل عن طريق الموالاة، ففتحت بذلك بنية القبيلة العربية للاعاجم كوسيلة من وسائل الدمج الإجتماعى المخطط. ولكن تلك السياسة وإن نجحت فى تقريب "الموالى" ودمجهم فى اللحمة الاجتماعية الا أنها من ناحية أخرى باعدت "الأعراب". ولكى لا تؤدى مثل تلك المباعدة الى ردة ثانية كالتى وقعت فى عهد أبى بكر، فنرى أن عمرا قد جعل "نزع سلاح الأعراب"، ومنعهم من الإشتراك فى الجهاد، مبدأ ثابتا سار عليه طوال خلافته، ولم يجد أولئك الأعراب فرصة للظهور على مسرح العمليات مرة ثانية الإ فى النصف الثانى من خلافة عثمان رضى الله عنه، حين غير السياسة العمرية-ربما تحت ضغوط حاجة الدولة المتزايدة للجند-فسمح للاعراب، حتى أولئك الذين كانت لهم سابق ردة، أن يحملوا السلاح ويشاركوا فى الجهاد. وهذه السياسة فى ذاتها تطرح العديد من الأسئلة عن طبيعة المؤسسة العسكرية فى النظام الإسلامى، وعن طبيعة المقاتلين تحت لوائها، وعن أهداف القتال. ولكن وكيفما تكون الإجابة على هذه الأسئلة فسنلاحظ أن التغيير العفوى الذى أحدثه عثمان قد أدى بصورة غير مباشرة الى "ثورة الأعراب" التى قتل فيها عثمان نفسه، ودخلت الأمة على إثرها فى دوامة الفوضى و"الفتنة"، كما سنلاحظ أيضا أن هذه

السياسة ذاتها قد اعتمدها خلفاء بنى أمية فصاروا يقربون (الأعراب) ويعتمدون عليهم فى المؤسسة العسكرية ويبعدون (الموالى)، بل ويحددون اقامتهم فى مناطق الزراعة، ويضربون عليهم الجزية حتى بعد دخولهم فى الإسلام، فأدت تلك السياسة بدورها الى (ثورة الموالى) التى أطاحت -ضمن عوامل أخرى- بالنظام الأموى وانتصرت للدعوة العباسية، وهكذا ظلت الأيام الاسلامية دولا بين العرب والموالى والأعراب.

(ج) نموذج: جدلية الفكرة والتنظيم والدولة

لعل هذا التحليل المفاهيمى يكون قد أوصلنا الى تلمس "المتغيرات" الأساسية التى يمكن أن تدرس من خلالها ظواهر النزاع الذى ينشب بين جماعات المسلمين، فنستطيع أن نؤشر بقدر من الإطمئنان الى "الرؤية"، ونعتبرها "متغيرا مستقلا" ومهيمنا في العلاقة، ونستطيع أن نؤشر على "التآخى" ليمثل متغيرا تابعا، وهناك "التناصر" وهو يمثل البنية التنظيمية التى تعبر عن الرؤية ويتجسد فيها التآخى، وهناك الاقبال على الدنيا، وهناك "الزهد" فيها، وهناك "اصلاح" ذات البين، وهناك "الفتنة" والتى يمكن بأن تعرف بأنها أى فعل (أو وسيط) يؤدى الى تقويض أى من هذه العناصر أو ايقاف اتجاه تفاعلها. فتقويض (الرؤية)، اى تدمير الأصول الإعتقادية التى يقوم عليها الدين يعتبر فتنة، وتقويض آصرة (التآلف القلبى) بين المؤمنين يعتبر فتنة، وتقويض أو تقطيع أبنية (التوالى والمناصرة) بين المؤمنين يعتبر فتنة، وهناك "الأعراب" الذين يمكن أن يتم توظيفهم من قبل النخب المتصارعة (أو من قبل القوى الخارجية) فيتوسع من خلالهم نطاق الفتنة، ويعاد انتاجها، أما من الناحية المعاكسة للفتنة، فهناك الإعراض عن الدنيا و"الزهد" فيها، وهناك "اصلاح" ذات البين، وهما من المفاهيم الإساسية في هذه المنظومة.

ولكى تتضح هذه المفاهيم، وتستبين علاقاتها وتفاعلاتها، يحسن بنا أن نجسدها في الرسم التخطيطى التالى:

شكل رقم (١)

يوضح تطور وتفاعلات الفكرة والتنظيم والدولة

يوضح هذا الرسم خمس مراحل أساسية يمكن أن تمر بها أى جماعة سياسية إسلامية (وقد مرت بمثلها الجماعة السياسية الأولى تحت قيادة الرسول (ص)). ونشير الى كل واحدة منها فى الرسم بكرة بيضاوية. المرحلة الأولى (و يشار اليها بالكرة البيضاوية فى أقصى اليمين بأعلى الرسم) هى مرحلة تكوين "الرؤية" الإبتدائية، وهى تتمثل بالنسبة للمجتمع المسلم الأول الذى صنعه الرسول (ص) فى تعاليم الوحى وقيمه الأساسية المبينة لأصول الدين ومعنى الحياة وغاياتها. أما المرحلة الثانية فى مرحلة "التآليف القلبى" حيث يتم تحويل الأفراد الى جماعة جديدة ذات تماسك داخلى متين. ثم تاتى بعد ذلك المرحلة الثالثة وهى مرحلة "التنظيم" حيث تنسق الجهود والموارد، وترتب الأولويات، وتدبر الوسائل، مما يستلزم مزيدا من التداخل مع "البيئة الخارجية"، كما تشير الى ذلك الأسهم

على يسار الكرة البيضاوية الثالثة. والمرحاة الرابعة هى مرحلة "الفتح" حيث تستطيع الجماعة أن تتغلب على المعوقات الداخلية والخارجية معا (من شح فى الموارد أو تصد للأعداء)، ويتوفر لها-من خلال وضوح الرؤية وجاذبيتها، وشدة التماسك الداخلى، ودقة التنظيم، وحنكة القيادة- قدر من السيطرة على البيئة الخارجية المعادية. وستشهد هذه المرحلة زيادة فى الموارد، وكثافة فى التفاعل مع البيئة الخارجية (كما يشير السهمان). ثم تأتى المرحلة الخامسة وهى مرحلة ما بعد الفتح و"التمكن" فى الأرض، حيث تحدث هنا العديد من العمليات: مثل أن يزداد تدفق الموارد الخارجية (أموالا وأعدادا بشرية)، أو أن تعجز البنية التنظيمية عن استيعاب الموارد الجديدة، أو أن تختلف النخب القيادية فيما بينها بسبب تخصيص تلك الموارد، أو أن تؤدى الموارد الجديدة الى تغيرات سيكلوجية فى أفراد النخب القيادية، فتطغى الرغبة فى المواقع الجديدة والموارد المتدفقة على الرؤية فتفتتن النخب القائدة فتنة تتحول الى نزاع داخلى، أو أن يؤدى تصدع القيادة وتناحرها الى تباعد بين الحكومة والمجتمع، ثم ينتقل ذلك التصدع الى المجتمع فيبرز عدد من الجماعات المتصارعة: "جماعة المصالح" تمثلها الكرة البيضاوية فى أقصى اليسار، تليها تجمعات "الأعراب" ثم جماعات "المقاومة والقتال"، ثم "جماعات "الزهد والعلم"، ثم "جماعات الاصلاح"، وذلك على ترتيب الكرات البيضاوية التى تنتظم فى الرسم من الشمال الى اليمين.

وعلينا أن نلاحظ هنا التداخل الكثيف، وربما الدعم المتبادل، بين جماعات المصالح وجماعات الأعراب وجماعات القتال (كما توضح الأسهم)، كما علينا أن نلاحظ أيضا أمكانية تعاضد هذه المجموعات مع النخب الغالبة أو المغلوبة فى مرحلة الفتنة، وكذلك إمكانية تعاضدها مع الخارج غير المسلم. أما من الناحية الأخرى، فعلينا أن نلاحظ كذلك أن هناك "فجوة" تفصل مجموعتى الزهد والاصلاح عن المجموعات الأخرى، اشارة الى أنه لا يوجد تواصل أو دعم متبادل بينهم، ولكن نلاحظ أن هناك تداخلا وتعاضدا بين

جماعة الزهد وجماعة الاصلاح ، وانهما يتجهان معا نحو اعادة تكوين الرؤية، كما تشير الأسهم، وليس نحو دائرة السلطة السياسية المتصدعة، أو دائرة "الخارج" المتربص.

وهكذا يتضح كيف أن مفهوم "الفتنة" الذى بدأنا به البحث في المرحلة الإستكشافية الأولى قد انفتح بنا على عدد من مفاهيم أساسية أخرى، حتى إذا اجتهدنا في استظهار العلاقات المنطقية بينها، انتهت بنا الى بنية مفاهيمية متماسكة، أو قل "نموذج" مناسب يمكن أن تتم من خلاله دراسة ظاهرة النزاع التى نحن بصددها. ولكن دعنا الآن ولمزيد من الإيضاح نقدم وصفا موجزا لأهم المفاهيم المحورية التى أبرزها النموذج؛ ولأهم العوامل التى يرشحها لتكون أسبابا للفتنة؛ ولأهم الإشارات التى يرسلها فى اتجاه الخروج منها، ثم نختتم هذه الفقرة بذكر للملامح الأساسية لهذا النموذج (الذى يمكن أن نشير اليه بنموذج التآخى والأصلاح)

١: المفاهيم المحورية التى يبرزها النموذج:

الرؤية "الإيمانية"

التآلف،

التآخى،

المناصرة،

الفتح،

الأنفال (الإقبال على الدنيا)

الفتنة المحدودة،

الفتنة المتعدية (لا تصيبن الذين ظلموا خاصة)،

الفساد الكبير فى الأرض،

الأعراب،

الزهد (الاعراض عن الدنيا)

إصلاح ذات البين

٢: العوامل(المتغيرات) التى تسبب الفتنة:

١- النزاع داخل النخبة،

٢- الإستعانة بالقوى الخارجية،

٣- تبلور تحالف جديد بين أحدى النخب والأعراب،

٤- عجز بنيوى حيث يعجز النظام أو يستعصى على الإنفتاح المبدع لاستيعاب المدخلات البشرية أوالاقتصادية الجديدة (الأنفال)،

٥- تعارض بنيوى بين الرؤية والسياسات،

٦- جاذبية القوة المركزية مرحلة ما بعد الفتح وطارديتها

٣: مؤشرات الخروج من الفتنة:

١- الفحص الدقيق لمكونات الفتنة، والتقويم الأمين لها، واسقاط المشروعية الأخلاقية والأدبية عن كل العناصر (الداخلية والخارجية) التى تعمل على توظيف الفتنة فى اتجاه مصالها الخاصة،

٢- تبلور رؤية اصلاحية بديلة (فقه أكبر)، وذلك عن خلال مراجعة وضبط الرؤية القديمة أو تركيب رؤية جديدة، وذلك لأن النموذج يشير بوضوح الى أن المدخلات الجديدة فى مرحلة ما بعد الفتح ستقود الى نزاع داخلى بين السابقين واللاحقين، أو بين السابقين أنفسهم، مما يستلزم حزمة من السياسات تتجه نحو تعميق الرؤية، تعزيز قاعدة التآخى (كأن تعطى أولوية لبرامج التعليم والثقافة وشؤون التكامل الاجتماعى).

٣- إعداد نماذج وعناصر قيادية جديدة تمتاز بالزهد والعلم، وتعمل فى اتجاه استعادة (التآخى) قبل العمل على استعادة (السلطة السياسية)،

٤- ايجاد مؤسسات بديلة يستدرك بها العجز البنيوى الذى أدى لإنهيار النظام، فتعمل من ناحية على تحقيق الوظائف وتجسيد القيم التى تستلزمها الرؤية الإسلامية (الحلقات، المدارس،والرباطات، والأوقاف الخ)، كما تعمل فى الوقت نفسه على اجتذاب الشرائح الإجتماعية الطافحة فتعمق وعيها وتصهرها فى النسيج الإجتماعى الإسلامى. فالعناصر التى عجز المجتمع الإسلامى أن يستوعبها فى مرحلة التآخى الأول يمكن أن ينفتح عليها فى مرحلة "الفتح" اللاحقة، والفتح الإسلامى فى هذا السياق ليس عملية عسكرية متجهة الى "الخارج"، بقدر ما هى عملية ثقافية / اجتماعية متجهة الى "الداخل"، فهو فتح للقلوب، أى للأطر النفسية والإجتماعية والسياسية للجماعة المسلمة، وليس مجرد ضم للأقاليم والمناطق الجغرافية(وذلك ما نعبر عنه أحيانا بعمليتى التآخى والإصلاح المستمرتين)

٤: الملامح الأساسية للنموذج والإمكانية التفسيرية له

يوضح النموذج:

أولا: مكانة الرؤية وأهميتها في أى تنظيم سياسى اسلامى، وأن أى تنظيم لم تنضج الرؤية فيه نضوجا مناسبا قد يتصدع من أطرافه. فالرؤية الإسلامية الأولى قد اكتسبت وضوحا وجاذبية في وجود النبى الكريم ولكن بعد وفاته ارتد بعض المسلمين من الأعراب ممن لم تتوطد عندهم الرؤية.

ثانيا: يشير النموذج الى أهمية أن تترجم الرؤية الفكرية الى نظام للتآخى الإجتماعى، أما اذا تعذرت ترجمة الرؤية الى مثل هذا النسق من العلاقات الإجتماعية، أو اذا لم يبلغ نظام التآخى مرحلة فى النضج تمكن أولا من الإنصهار فى داخل المجموعة

الأساسية (المهاجرين / الأنصار) ثم تمكن ثانيا من التجذر فى المجتمع الأوسع فلن يستطيع أن يمتص النزاعات والتناقضات الجزئية فى داخله، أو يستوعب الفئات الطرفية الأخرى التى توجد على سطح المجتمع (والتى يرمز اليها في مصادر التراث الإسلامى بالأعراب ونُزَّاع القبائل) فان هذه المجموعات قد ترتد عليه، خاصة في المجتمعات ذات التنوع العرقى والعصبيات. يتضح ذلك جليا في حالة الفتنة الكبرى، إذ أن النزاع بين على ومعاوية يرجع في وجه من الوجوه الى انبعاث روح المنافسة الجاهلية في السلطة بين بنى هاشم وبنى عبد شمس قد أوهى عرى نظام التآخى الإسلامى، وفتح مجالا للأعراب الذين تابوا عن الردة الأولى وتوقفوا مؤقتا عن قتال الحكومة الإسلامية أن ينقضوا مرة ثانية على المجتمع المسلم الوليد، فيضربوا قاعدة التآخى التى كان يقوم عليها ويفتحوا بوابة ما عرف فى التاريخ الأسلامى بالفتنة الكبرى.

ثالثا: يوضح النموذج مكانة وأهمية "التنظيم والقيادة" فى داخل الجماعة السياسية، فالطريقة التى تختار بها القيادة، والطريقة التى تخصص بها الموارد المادية والبشرية، والسياسات التى تتبع فى تنمية تلك الموارد، والخطط التى توضع لادخال الشرائح الإجتماعية الطافية فى سطح المجتمع وعلى هامشه، كلها أمور تعزز من تماسك نظام التآخى واستمراريته.

رابعا:يوضح النموذج أن حالة الفتح تمثل قمة التحدى، إذ تزداد فيها الموارد، وتختلف فيها الرؤى، وتتكاثر فيها الهجمات الخارجية، ولذلك فان الفتح فى هذا النموذج يحمل فى طياته بذور الفتنة، وأن الفتنة ليست حدث وانما هى "مناخ" ينحل فيه التعاقد الاجتماعى القائم على اخوة الايمان، وتنبرم فيه تحالفات جديدة، وقد يكون مناخ الفتنة ملائما لتلاقى وتكتل القوى الخارجية مع مجموعات المصالح والمجموعات الوظيفية. كما أن النموذج يشير الى التباين الذى سيقع بين الدولة والمجتمع ، والى نوعية التيارات والنخب التى يتوقع أن تنشأ وتتكاثر في مرحلة ما بعد الفتح وما بعد الفتنة، كما يوضح

امكانات التحالفات الجديدة بينها، والتحالفات المضادة لها.

خامسا: يشير النموذج الى احتمال بروز ثلاثة جماعات رئيسية فى مرحلة ما بعد الفتنة، والى جماعتين ثانويتين. أما الجماعات الرئيسية فهى: جماعة "الثورة المسلحة"، جماعة "الإصلاح" وجماعة "المصالح"، ثم تليها الجماعات الأخرى الداعمة، وذلك مثل جماعة "الأعراب" وجماعة "العلماء / الزهاد". وهكذا، يبسط النموذج أمامنا "خريطة" تتضح فيها مواقع القوى الاجتماعية واتجاهات تفاعلاتها، ولكن النموذج يترك من بعد ذلك المجال واسعا للبحث فى الكيفية التى يتشكل بها مشروع كل واحدة من هذه المجموعات، واحتمالات نجاحه واخفاقه، كما يترك المجال واسعا أيضا للبحث فى امكانات التلاقى والتحالف بين هذه المجموعات.

(د) إعادة تعريف ، وإعادة قراءة

إن واحدة من أهم فوائد النموذج ـ أي نموذج ـ أنه قد يسلط الضوء على جوانب من الظاهرة موضوع الدراسة ربما تكون قد استبعدت، أو قد يدخل فى دائرة النظر بعض عناصر من الظاهرة ربما تكون قد أقصيت فى عمليات التنافس بين مناهج النقد والتحليل. فاذا استخدمنا النموذج بطريقة منهجية بارعة فانه سيساعدنا إما باضاءة ما كان معتما، أو بادخال ما كان مستبعدا، فنفهم بعض الحوادث بصورة جديدة تغاير ما كان سائدا من أفهام؛ أى أن من أهم وظائف النموذج أنه يمكن من "اعادة التعريف واعادة القراءة"، فاذا أردنا أن نختبر قدرة نموذجنا هذا فيمكننا أن نتسائل:ما هى المفاهيم السائدة، أو التفاسير السابقة التى يحثنا هذا النموذج على اعادة النظر فيها؟

أن أول مفهوم يحثنا النموذج على إعادة تعريفه هو بالطبع مفهوم الفتنة ذاته. ظلت الفتنة تفسر عموما بأنها حرب أهلية، هو تفسير سائد ولكنه غير كاف، إذ لا يوضح ما إذا كانت تلك الحرب بين الدولة والمجتمع ، أو بين فئات المجتمع ، أو بين فئة واحدة شاذة تخرج على الدولة والمجتمع معا (كحالة الخوارج في التأريخ الإسلامى)، أو هى انقسام واقتتال في داخل النخبة الحاكمة، كما أن هذا التعريف علاوة على ذلك لا يشير الى الأسباب التى تؤدى الى الفتنة، ولا يشير بالطبع الى طرق " الخروج" منها. أما في ضوء هذا النموذج فيمكننا أن نعيد تعريف الفتنة فنقول أنها ليست مجرد أحداث تقع ، أو أفكار تصاغ، أو أشخاص وجماعات تشتجر، وانما هى "مناخ نفسى" خاص يساعد في التفاعلات الاجتماعية والسياسية بزيادة في سرعتها، أو تحويلا في اتجاهاتها، مثلها في ذلك مثل الوسائط الكيمائية والإنزيمات الحيوية، حيث أن كثيرا من المنتوجات الصناعية لا يتم تحضيرها (كما يؤكد علماء الكيمياء) الا في وجود وسيط خاص catalyst، يقوم بزيادة معدل التفاعلات دون أن يتفاعل هو معها، بل يظل محتفظا بخصائصه الأصلية. كما أن بعض التفاعلات التى تجرى داخل الأعضاء الحية تحتاج الى وسيط خاص

هو الإنزيم (enzyme). فاذا استعرنا هذه العملية وتحركنا بها من مجال الكائنات العضوية الى مجال العلاقات الإجتماعية فيمكننا أن نزعم أن "الفتنة" ليست مجرد أفكار، أو أحداث وأشخاص، وانما هى "وسيط نفسى" يسرع معدل التفاعلات بين الأفراد والمجموعات كما تفعل الإنزيمات. والذى يدعونا أن نذهب في هذا الإتجاه هو ما نلاحظه من أن حدثا بذاته يقع في عهد الرسول (ص) أو في عهد عمر بن الخطاب مثلا فيمر بهدوء، ولكن إذا وقع الحدث ذاته في عهد عثمان أو على فانه سرعان ما يتحول الى عاصفة تهز بنيان المجتمع. وقد نسبت عبارة الى عثمان ابن عفان رضى الله عنه يشير فيها متعجبا الى هذه الظاهرة.

فالفتنة هى إذن مناخ خاص يجتذب مجموعة أشخاص ويستدعى نمط أفعال فيسرع التفاعل بينها ويدفعه إما الى نقض وتفكيك "الرؤية" التصورية الأولى التى أرساها الوحى، أو الى نقض وتفكيك التحالف الإجتماعى الإسلامى الإبتدائى القائم على التآلف الروحى. فموقعة الجمل مثلا لم تصبح "فتنة" إلا بعد أن إستولدت "مناخا" يتآكل فيه نموذج التآلف والتآخى الإسلامى الذى وضعت لبناته الأولى قبيل الهجرة، وتعهده الصحابة طيلة العهد الراشدى بالرعاية حتى صار القاعدة الإجتماعية الأساسية التى تقوم عليها كل البني الأسلامية الأخرى. أما موقعة صفين بين على ومعاوية فهى قد صارت "فتنة" لأنها ساعدت في بلورة وتصنيع نموذج تحالف اجتماعى بديل يناهض نموذج التآلف والتآخى الإسلامى، وينعش مفهوم العصبية العرقية والمصلحة المادية، وهما المفهومان اللذان تجسدا في التحالف الذي وطده التى وطدها معاوية مع القبائل اليمانية في الشام (بنى كلب) وفى سياسة الإغراءات المالية التى سار عليها في استمالة رؤوس القبائل وقادة الجند. الإختلاف بين النموذجين- نموذج التآلف ونموذج العطاء- يتخذ أشكالا عديدة، أبرزها التراجع من نظام التآخى الى نظام الموالى حيث يتحول ديوان العطاء-الذى وضع أساسه الخليفة الراشد عمر- الى خزينة شخصية للخليفة ينفق

١٢ لابد من الاشارة الى أن "الزهد الأول" المقصود هنا هو صورة أصيلة من السلوك الإسلامى الذى تعضده كثير من القيم الأخلاقية التى وردت فى القرآن الكريم نافية ومنكرة لنمط الأستقراطية القرشية، هذا ، وتوجد شواهد كثيرة على نزول بعض المسلمين عن ثرواتهم وأموالهم،كما توجد كثير من الشواهد التى تؤكد أن عددا من زهاد الصحابة قد امتنعوا عن المشاركة فى القتال الذى نشب بين على ومعاوية، أو انهم انسحبوا من المعارك.أنظر تفصيلا ل\لك فى: د.كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع ، ٤٩،دار المعارف بمصر،الطبعة الثانية،١٩٦٩، الفصل الأول، ص ٢٣٩-٢٤٨

منه ما يشاء.

وفى هذا الإتجاه ذاته يمكننا أيضا أن نعيد تعريف "الزهد" الذى ظهر في قرون الاسلام الأولى، فنزعم أنه كان عملية مضادة لمناخ الفتنة، تهدف لتطويقه وتجفيف منابعه، وذلك عن طريق سحب "الإنزيمات" السامة التى تصعده وتمده بالحياة. إذ لاحظ أولئك الزهاد الحكماء أن القرآن يقرن الفتنة بالاقبال على الدنيا (أو الفساد) اشارة الى العلاقة الوطيدة بين الأسترسال في النزاع والخوض فيه الى حد سفك الدماء، والإسترسال في المتاع الدنيوى استرسالا يصل حد الإستمتاع والإستغراق. "فالزهد" لم يكن في صدر الإسلام يمثل حركة انسحاب من الحياة العامة وانحباس في الخصوصيات الفردية (كما يتوهم بعض الناس)، وإنما كان حركة "احتجاج" على نمط من السلوك المادى تفشى في أواخر خلافة عثمان رضى الله عنه، ثم ازداد قوة حينما تفاقم وأدى -ضمن عوامل أخرى- لمقتل عثمان ذاته ولاندلاع الفتنة الكبرى بين الصحابة. فكأن هولاء الزهاد الحكماء قدروا أن تطويق الفتنة ومحاصرتها (إصلاح ذات البين) لا يكون بخوض غمارها والخب فيها، وانما يكون بتوهين النوازع النفسية التى تشد الناس نحو الإستمتاع الدنيوى وتلهيهم عن الآخرة، أى تغير "المناخ" النفسى الذى تربو فيه الفتنة، اذ أنه لا يمكن للاصلاح أن يتم في مناخ الفتنة. وحركة الزهد الأول١٢ هى حركة إعادة التوازن للمجتمع الإسلامى باعادة التوازن بين المتاع الحسن المذكور في القرآن(هود:٣) والإستمتاع الدنيوى الذى وبخ أصحابه في القرآن(التوبة:٦٩) وإعادة التوازن تعنى في هذه الحالة تغيير المناخ والمزاج.

ولم تكن مصادفة أن عددا من أولئك الزهاد كانوا أيضا من المـوالى، أى من المستضعفين والأرقاء السابقين الذين حررهم الإسلام من براثن الأرستقراطية القرشية الظالمة المستبدة، واستطاع الرسول(ص) من خلالهم أن يبرم نسيج المجتمع الإسلامى الجديد القائم على مفهوم التآخى في الدين، فصاروا يمثلون ضمير الأمة وروحها. ولم تكن مصادفة أن عددا من أولئك الزهاد صاروا (علماء) الأمة ومثقفيها الذين يحفظون

---

١٣ محمد أبو زهرة، تأريخ المذاهب الإسلامية، ص٤٣

ميراث النبوة ليعيدوا التوازن بين (الرؤية) الفكرية و(البنية) الإجتماعية. "فالزهد" فى هذا السياق لا يعنى رفض القوة السياسية والإقتصادية بقدر ما يعنى إعادة ربطهما بنظام الأخلاق الإسلامية، وهذا يعنى أن "جماعة الزهاد" كانوا يقصدون القيام بعملية تحوير في مفهوم القوة ذاته وفى غاياتها، ولم يكتفوا بذلك وإنما قاموا بتطبيق تلك القواعد الأخلاقية الصارمة في المجال العلمى، فكانت القاعدة التى ساروا عليها: "لا يؤخذ العلم من أربعة: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، ولا من شيخ له فضل صلاح وعبادة، اذا كان لا يعرف ما يحمل ويحدث الناس"[١٣] فواضح من هذا النص أن المجتمع العلمى الذى شكله أولئك المصلحون / الزهاد كان يضع من الشروط ما يمكنه من محاصرة المؤسسة السياسية المسترسلة في الفتنة، ويسحب الثقة من مؤسسات الدعاية والإعلام التابعة لها، إذ من هم "السفهاء والكذابون" إن لم يكونوا بعض المنتفعين من أعطيات بنى أمية، الذين يخترعون النصوص الدينية والأخبار لخدمة النظام السياسى ويسعون بالفتنة والكذب بين الناس.

لقد لاحظ هؤلاء الأئمة أن القيادات القبلية وبعض القيادات السياسية من جيل التابعين التى شاركت فى أحداث الفتنة لا تختلف كثيرا، من حيث التطلعات الدنيوية والطموحات السياسية، عن النخبة الأموية الحاكمة، وأن النظام الأموى بقيادة معاوية لم يتأسس فقط عن طريق القوة المجردة والغلبة العسكرية المحضة، وانما تأسس على تحالف ثلاثى، مثلت النخبة الأموية الحاكمة أحد أركانه، ومثلت نخب الجيل الثانى من النظام الراشدى فى مرحلته الأخيرة ركنه الثانى، ومثل "الأعراب" (خاصة أعراب الحجاز والشام) ركنه الثالث. وبناء على هذا فقد بدأوا يدركون أن ما بدأ كأنه "انقطاع" من الناحية السياسة والإجتماعية بين العهد الراشد الأخير والعهد الأموى الأول، لم يكن فى واقع الأمر إلا (تدويرا) للنخب القرشية، وأن صعود البيت الأموى الى الحكم لم يكن

---

١٤ محمد أبو زهرة، تأريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٠٨

"انقلابا" عسكريا كما لم يكن ثورة شعبية، وإنما كان تدويرا في النخب وتداولا للسلطة في داخل البطون القرشية الحاكمة. ولذلك فقد رأى بعض الأئمة من الفقهاء أن المشكلة لم تكن تكمن في شخص معاوية أو ابنه يزيد، أو في ما استحدثاه من نظام ولاية العهد، وإنما تعود لما هو أعمق، تعود الى الضرر الذى أصاب (الرؤية) والى التدمير الذى أصاب القاعدة الإجتماعية التى كانت تقوم على (التآخى). ومما يؤكد هذا في تقديرنا أنه لو نجحت انتفاضة الحسين بن على، أو حركة عبد الله بن الزبير أو غيرهما من الحركات "الثورية" التى كان يقوم بها الخوارج والعلويون لما تغير اتجاه مسيرة المجتمع الإسلامى كثيرا.

نقول هذا لأننا حينما نعيد قراءة التأريخ فى ضوء هذا النموذج سنلاحظ أن حركة الحسين بن على وعبد الله بن الزبير يمثلان نموذجا للحركات القتالية التى تنبثق من أنقاض الفتنة وتحاول فى عجل "استعادة" الدولة الراشدة عن طريق القوة. وقد فشلت كل منهما ليس فقط لقلة الموالين أو ضعف العداد العسكرى، ولكن لأن أى منهما لم تأبه للتغيرات الهائلة التى وقعت فى المجتمع المسلم من جراء الفتنة، إذ أن رياح الخلاف قد اشتدت بين المسلمين حتى صاروا يترامون بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان، ويسفك بعضهم دماء بعض، وكان نتيجة ذلك أن انقسموا الى خوارج وشيعة، فصار العصر كله، كما يلاحظ أحد الباحثين فى تاريخ المذاهب الإسلامية، "عصر اطربت فيه المنازع الفكرية: فمن آراء منحرفة فى السياسة، ومن آراء منحرفة فى العقيدة، فصار هناك من يقولون إن الإنسان مجبر فى أفعاله غير مختار، ومن آخرين يزعمون أن مرتكب الكبيرة كافر، وبجوارهم من يفرط فيقول:إنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. ثم كان هؤلاء الذين خاضوا فى السياسة من فرق مختلفة، فطائفة تقول:الخلافة فى على وبنيه من فاطمة، وأخرى تقول الخلافة فى أولاده من الحسين، وثالثة تقول الخلافة ليست فى قبيلة من قبائل العرب ولا بطن من بطونها" ١٤ ففى مثل هذه المتاهات الفكرية المنحرفة، والمناخات

١٥ تبدو المكانة الروحية والأخلاقية التى نالها بعض هؤلاء فيما روى عن والى المدينة الذى عبر عن خشيته للامام مالك كما يلى: ان مشيى من جوف المدينة الى جوف مكة حافيا راجلا أهون على من المشى الى باب مالك بن أنس، فلست أرى الذل حتى أقف على بابه" ،أبوزهرة،المصدر نفسه،ص ٢٣١، وجاء فى المدارك " قال الحسن بن الربيع : كنت على باب مالك فنادى مناديه، ليدخل أهل الحجاز، فما دخل الا هم، ثم نادى فى أهل الشام، ثم نادى فى أهل العراق فكنت آخر من دخل، وفينا حماد بن أبى حنيفة"، المصدر نفسه، ١٩٢

العدائية الجانحة، لا يحتاج المجتمع الى ثائر مسلح يسفك المزيد من الدماء بقدر ما يحتاج الى إمام مصلح يرشد الناس الى الصراط المستقيم. أى أن المجتمع يحتاج، فى حالة الفتنة وما بعدها، الى إمامة فكرية تعمل على إعادة تشكيل (الرؤية) الإبتدائية،أى صياغة (الفقه الأكبر) كما أسماه أبو حنيفة، وعلى اعادة ترميم قاعدة (التآخى) أكثر من حاجته الى ثورة عسكرية متعجلة تزيد المجتمع تمزقا على تمزقه.

وقد ظهر بالفعل عدد من الأئمة المصلحين الذين استطاعوا فى مرحلة ما بعد الفتنة أن يكونوا مراكز جديدة للمشروعية الأخلاقية، ومصادر جديدة لاستعادة الوعى ولاستئناف المسيرة الدؤبة للاصلاح والمؤاخاة. إنه لفى مثل هذا السياق فقط نستطيع أن نتفهم كيف استطاع أشخاص قليلو العدد، مثل الحسن البصرى، وأبى حنيفة ومالك ابن أنس، والشافعى، وأحمد بن حنبل والليث بن سعد، أن يجففوا منابع الفتنة، وأن يغيروا اتجاه الحركة فى المجتمع المسلم، وأن يعيدوا بناءه الفكرى والأخلاقى دون أن تكون لأحدهم قوة قبلية مساندة، أو سلطة سياسية مؤيدة، أو قدرات اقتصادية جاذبة.١٥

ويشير النموذج الى ضرورة إعادة النظر فى مفهوم "الإعراب"، ما هى طبيعة هذه الفئة؟ و من هم هؤلاء "الأعراب" فى العصر الحديث؟ إننا نود أن نذهب فى هذا البحث الى أن مفهوم الأعراب يمكن أن يوسع قليلا، فبدلا من أن يبقى محصورا فى الناحية الإثنية وحدها يمكن أن يتسع ليشمل أى فئة اجتماعية يجمع بينها الوجود على "الهامش" الإجتماعى، أى المجموعة التى لم تستوعب الرؤية الإسلامية بصورة مناسبة، ولم تندرج فى المجتمع المسلم المدنى بصورة كاملة، وإنما تظل "طافية" على أطراف المدينة وعلى هوامش العقيدة. وهذا التعريف قريب الصلة بمفهوم "الجماعة الوظيفية" الذى صاغه وسار عليه الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى دراساته الرائدة عن الحركة الصهيونية. "فالجماعة الوظيفية" عنده تعنى " مجموعات بشرية تستجلب من خارج المجتمع، أو تجند من داخله ثم توكل اليها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء

المجتمع الإضطلاع بها لأسباب مختلفة من بينها أن هذه الوظائف قد تكون مشينة (كالربا والبغاء)، أو متميزة (القضاء والترجمة)،أو ذات حساسية خاصة وذات طابع أمنى (حرس الملك–طبيبه–السفراء–الجواسيس)، ثم يعرف أعضاء هذه الجماعة فى ضوء وظيفتهم الضيقة المحدودة لا فى ضوء انسانيتهم الرحبة المركبة(ومن هنا التسمية)"١٦ وتكون لهذه الجماعات الوظيفية سمات أساسية ومميزة، مثل أن تكون العلاقة بين أعضاء الجماعة والمجتمع المضيف علاقة نفعية واحدية، اذا انتفت المنفعة توقفت العلاقة؛ وأن تكون علاقة برانية، بمعنى أن كل طرف ينظر الى الآخر من الخارج باعتباره موضوعا مجردا ودورا يلعب، ووظيفة تؤدى،ومادة نافعة يتم التعامل معها بمقدار نفعها. .١٧

فإذا توسعنا فى فهم "الأعـراب" المشار إليهم فى القرآن وجعلناه يشير الى الجماعات الوظيفية فان ذلك قد يساعدنا فى توقع اتجاه التحالفات التى ستبرم فى مرحلة الفتنة وما بعدها، وسيكون السؤال التلقائى حينئذ: ما هى الجماعة الوظيفية(الأعراب الجدد) التى ستسعى كل من الأطراف المتنازعة الى التحالف معها؟ وهذا كما ترى كسب معرفى غير يسير.

---

١٦ عبد الوهاب المسيرى،الجماعات الوظيفية اليهودية، مصدر سابق،ص٥
١٧ عبد الوهاب المسيرى، المصدر نفسه،ص٤٢ وما بعدها

٥: مقارنات نماذجية:

أ: نموذج ابن خلدون:

لم يفت على ابن خلدون أن يلاحظ أن الطور الثانى من أطوار الدولة هو طور الإستبداد، حيث تنقسم النخبة الحاكمة على نفسها، فيتغلب فريق على آخر، والذى يتغلب يصير فى المصطلح الخلدونى هو "صاحب الدولة"، وأن صاحب الدولة هذا لن يكون معنيا بشىء فى نظر ابن خلدون "سوى اصطناع الرجال، واتخاذ الموالى والصنائع، والإستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته.....ويعانى فى مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون فى طلب الأمر أو أشد"١٨ ثم يعقد ابن خلدون فصلا خاصا للحديث عن "استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالى والمصطنعين"، ليوضح كيف أن الفريق المنهزم من النخبة سيتحول الى خانة العدو، فيحتاج الفريق المنتصر فى مدافعته الى "أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم، وأخص به قربا واصطناعا.....فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد التكرمة والأيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية وما يختص به لنفسه... وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة، وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التى كان بناء الغلب عليها، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الإمتهان وعداوة السلطان فيضغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة، ولا يطمع فى برئها من هذا الداء، لأن ما مضى يتأكد فى الأعقاب"١٩

فابن خلدون يرى بوضوح أن انهيار الدولة يبدأ بعملية صراع وإنشقاق فى داخل النخب الحاكمة، ثم يتبع الإنشقاق اندفاع فى إتجاه البحث عن أولياء وصنائع من خارج العصبيات التى تنتمى اليها النخب، غير أن الصنائع الجدد فوق أنهم لا يوفرون

١٨ ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب المصرى بالإشتراك مع دار الكتاب اللبنانى، القاهرة، بيروت ١٩٩٩،ص.٣١١
١٩ ابن خلدون، المصدر نفسه، ص. ٣٢٥.

الإلتحام الذى كان يوفره أهل العصبية الأصليين فهم أيضا تحدث لهم "دالة واعتزاز" على صاحب الدولة، مما يضطره الى "منافرتهم"، واستعمال سواهم، فتتولد بذلك بؤرة جديدة من بؤر الصراع، وعادة لا يطول عهد الصنائع، ولا "يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية، وهكذا شأن الدول فى أواخرها"٢٠

ونحن نوافق ابن خلدون فيما سبق من وصف لتصدع النخب وبحث عن الصنائع، بل و إن من يسميهم "الصنائع" يتطابقون تماما مع من نسميهم فى نموذجنا "الجماعات الوظيفية أو الأعراب، ولكن النموذج الذى نقترحه يرينا وجوها أخرى فى مكونات الرؤية لم يولها ابن خلدون اهتماما كافيا،حيث يعطى نموذجنا أولوية لقيمة الإيمان بالآخرة وما يتضمنه من مساواة بين الناس فى الحقوق، والعدل بينهم فى الجزاء، والتشاور فى الرأى بينهم فى أمر السياسة العامة، ويجعلها مرتكزات الإجتماع السياسى الإسلامى، بينما يقوم نموذج ابن خلدون على أساس أن الحكم يكون بالتغلب، إذ لا يقوم فى تقديره بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم٢١، ولذلك نراه يدافع عن شرط القرشية فى إمامة المسلمين٢٢. أما أختلافنا الثانى مع النموذج الخلدونى فيرجع الى مكونات التآلف والتناصر، فكلانا يؤكد على أهمية التآلف القلبى فى إحداث التماسك الإجتماعى، ولكن ابن خلدون يرجعه الى النسب ولا يذكر العامل الروحى صراحة وإن أشار اليه بعبارة "النسب أو ما فى مقامه"، إذ العصبية التى تتكون من التناصر فى ذوى الأرحام والقربى هى التى تحدث الإلتحام، ويخصص الفصل الثامن فى مقدمته ليؤكد " أن العصبية إنما تكون من الإلتحام بالنسب أو ما فى مقامه"، بينما يشير نموذجنا الى أن عصبية النسب لا بد لها أن تندرج فى دائرة التآخى الروحى وتنفتح عليها، لأنه ما لم تعلو آصرة الدين على آصرة الدم فلا يكون للحديث عن المجتمع السياسى الإسلامى معنى.

يمكننا أن نضيف، علاوة على ما سبق، أن البدو-الأعراب لن يستطيعوا أن يطيحوا بالنظام القديم إلا بعد أن تتوفر العوامل التالية: تصدع داخلى بين النخب الحاكمة، توفر

---

٢٠ المصدر نفسه،ص٣٢٨
٢١ المصدر نفسه،ص ٣٤٧
٢٢ المصدر نفسه،ص٣٤٦

مجموعات بشرية طافية على السطح لم يتعمق وعيها بالرؤية ولم يتم صهرها فى النظام الإجتماعى، توفر مناخ نفسى يساعد على تشكل تحالف بين إحدى النخب المنشقة ومجموعات الأعراب المنقضة

ب: النموذج الوظيفى والصراعى:

أما على صعيد آخر فيتميز النموذج هذا قليلا عن النموذج الوظيفى كما يتميز عن النموذج الصراعى. فالوظيفيون ينيطون بكل نزاع جزئى مصلحة اجتماعية كلية، حيث يفترضون في النظام الإجتماعى الكلى مقدرة كاملة على امتصاص كل النزاعات الجزئية واستيعابها استيعابا يحقق التوازن بين أجزاء النظام. أما أصحاب نظريات الصراع (خاصة الماركسيون) فلا يسلمون بأن توازن النظام يعنى خيريته، إذ قد لا يعدو التوازن أن يكون لصالح طبقة اجتماعية واحدة استطاعت أن تفرض هيمنتها وأن تصورها كمصلحة اجتماعية كلية، ولذلك فهم يطلقون العنان للصراعات الجزئية، بل قد يدفعون بها في اتجاه التناقضات الحادة التى تتحول الى ثورة كاملة تناط بها مهمة تغيير النظام الإجتماعى برمته. أما في مقابل ذلك فيدخل النموذج الإسلامى المقترح مفهومى "التآخى" و "الإصلاح"، فالأول يقود الى تماسك النظام و توازنه، أما الثانى فيحرك النظام نحو الإصلاح الذاتى ليتجنب الإنهيار الكامل. أى أن المنظور الإسلامى لا ينكر وجود تناقضات وتفاعلات جزئية في داخل النظام الإجتماعى الكلى تحقق قدرا من التوازن، فالنزاع ليس كله شراً، وإنما هناك قدر من النزاع يكون ضرورياً لتقوية الجماعة يجعلها قادرة على الحوار البناء، وعلى نقد الذات، وعلى التشكك فى قدرات ونوايا الطامعين فى الولايات والأموال ونقد سلوكهم وأهدافهم، وعلى إبراز قيادات وسياسات بديلة تنافس القيادات الأخرى وتتجاوزها. أما النهي القرآني عن "المنازعة" التى تقع فى مناخ الفتنة فهو رهين بالأوضاع الأمنية الطارئة التي تكون فيها قواعد المجتمع و الجماعة مهددة بالانهيار، اذ أن حفظ النفس الانسانية والسلم الاجتماعى مقدمان على غيرهما فى الاعتبار، فتلك هى الحالات التي ينبغي فيها تجميد الخلافات الداخلية، على ألا تصبح هذه سمة دائمة للمجتمع المسلم. ولكن إذا ذهبت الأخطار وأمن الناس، فمن الجائز أن يتنازع المسلمون في قيادة الحكومة، وفي تقدير المصالح، وفي تخصيص الموارد، وما يشبه

ذلك من الخطط والسياسيات العامة. أما إذا انعدمت المنازعة وغاب المنازعون بصورة تامة فإن ذلك قد يؤدي لطغيان، كأن تطغى المصالح الخاصة لأولئك الذين يديرون الدولة وتعلو على مصالح الآخرين، وتضيع الأمانات، فيفتح بذلك باب كبير من أبواب الفساد الذي ينهى عنه القرآن، لأنه سيكون أيضاً خطراً ماثلاً يهدد وجود الجماعة مثلما تهددها المنازعة أو أشد. على أن المنازعة الإصلاحية تتطلب إطاراً مشتركا تتم في داخله، أى حدا أدنى من "المشتركات" يكون موضع رضا واتفاق من جميع الأطراف، أما اذا انعدم اطار الحد الأدنى فإنه سيتعذر العمل المشترك وربما الوجود المشترك. أما من ناحية أخرى فان النظام الإسلامى لا يقبل بأى توازن يستقر عليه النظام، كما يفعل الوظيفيون، إذ قد يقوم ذلك التوازن على هضم للحقوق أو تجاوز للحدود، فيدعو للتدخل، أمرا بمعروف ونهيا عن منكر واصلاحا بين الناس، وهذه "التدخلات" الأخلاقية في النظام الإجتماعى لا ترضى أصحاب المدرسة الوظيفية. أما من الناحية الأخرى فان المنظور الإسلامى ينكر أشد الإنكار أن تترك هذه التفاعلات لتاخذ مجراها كما تشاء أو تدفع دفعا-كما يود الماركسيون- في اتجاه الثورة المطلقة التى تدمر قواعد المجتمع . إن الإسلام يرفض هذين المدخلين ويضع بدلا عن ذلك مدخل الإصلاح .

٦–أسئلة البحث

واستنادا على على هذا النموذج يمكننا حيثما عرضت لنا ظاهرة صراعية بين الإسلاميين أن نصوغ عددا من الأسئلة البحثية التى نحاول من خلالها الأحاطة بالظاهرة، وذلك على النحو التالى:

١- ما هى طبيعة العلاقة (أو الرؤية المشتركة) التى جمعت بين عناصر هذه المجموعة؟ هل استطاعت هذه المجموعة أن تستوعب الفلسفة والمقاصد العامة لدين الإسلام، وأن تركب منها رؤية خاصة تلامس الواقع ، ثم استطاعت أن تحول "الرؤية"

الى تلاحم أو تآخى على المستوى الاجتماعى الواقعى؟ ما هى الموارد الإقتصادية الجديدة التى توفرت لدى الجماعة؟ ماهو التغيير الذى طرأ فى المواقع القيادية العليا فى الجماعة؟ هل بدأت بعض العناصر المكونة للمجموعة تحس (أو تكتشف) بأن عناصر أخرى تضمر رؤى وأهدافا مغايرة؟ ما هى الأطراف (أو النخب المضادة) التي أبرزها النزاع وكيف تكونت؟ وما هى الروؤية الجديدة التى صارت تجمع بينها؟ ما هى الأهداف الجديدة التي صار كل طرف يسعى لتحقيقها؟ وما هى الإستراتيجية التي يسعى عبرها كل طرف لتحقيق أهدافه؟ ما هى العوامل التى قادت بدورها الى المزيد من عدم الثقة وعمقت نفسية الصراع فى الجانبين؟ ما هى المجموعات الخارجية (الأعراب الجدد) التى يمكن اصطناعها فى مرحلة ما بعد الشقاق؟

٢-ما هو الدور الذى يتوقع أن يقوم به "الخارج" فى مرحلة الفتنة وما بعدها؟ ومن هو "الخارج" الأكثر تأثيرا ونفوذا فى هذه الحالة؟ وهل من الممكن أن يتحالف هذا الخارج مع "الداخل المتغلب" أى الذى يخترط السلطة ويستبد بها؟ أم مع "الداخل المنشق"؟ وهل يلوذ الداخل المنشق مع الخارج ويستعين به؟ هل يقوم الداخل المتغلب بالاستعانة بالاعراب وتحويلهم الى جماعات وظيفية؟ هل يقوم الخارج القوى بتحويل الدولة كلها أو هذه الفصائل المتصارعة الى مجموعة وظيفية؟

٣-ما هى المجموعات "الاصلاحية"، وما هو الدور الذى ستطلع به؟ هل نلاحظ من بينها صنفا من الزهاد والعلماء؟ هل سيكون ذلك بداية لحركات صوفية انسحابية؟ هل نلاحظ من بين الاصلاحيين صنف من المجاهدين / الثوريين الذين يعملون (أو يحلمون) باستعادة العصر الذهبى للنظام الاسلامى؟ هل نلاحظ وجودا لصنف العلماء / الزهاد؟ هل نلاحظ وجودا لصنف المثقفين ذوى الوضوح الفكرى، والقدرة على صناعة الرؤية الكلية أو تعديلها؟ كيف تسير العلاقة بين هذه الأصناف؟ هل سيتحول الزهاد مثلا الى مجاهدين ثوريين، أم يتحول المجاهدون الى الزهد؟ هل تستطيع هذه الأصناف أن تمثل

قيادة بديلة لجمهور عريض؟ هل تستطيع القوى الخارجية أن تحول بعض هذه الفئات الى "مجموعات وظيفية" لكى تتمكن من خلالها من السيطرة على المجتمع الاسلامى؟

وبالطبع فانه ليس فى مقدورنا أن نجيب فى هذا البحث وبصورة تفصيلية على كل هذه الأسئلة، ولكن من المهم أن نلاحظ أنها هى الأسئلة التى ترشح من هذا النموذج، وسوف يتوجب علينا (أن كنا نتبع النموذج حقا) أن نصوب أنظارنا نحوها، وأن نجمع المعلومات التى تناسبها، وأن نتوصل الى إجابات محتملة، ثم نترك الباب مفتوحا لمن يشاء من الباحثين أن يكمل ما بدأنا بمزيد من الضبط فى النموذج، أو بمزيد من الإستقصاء والتدقيق فى المعلومات.

الفصل الثانى

نـزاع الإسلاميين فى السودان

(أ) العسكريون الإسلاميون

أمناء على السلطة أم شركاء فيها؟

إن موجهات "النموذج" الذى اجتهدنا آنفا فى استخراجه (الفصل الأول) يلزمنا ونحن بصدد تفهم ظاهرة النزاع بين الاسلاميين فى السودان أن نبدأ بالنظر فى "الرؤية الإبتدائية" التي على أساسها تم التخطيط لعملية الانقلاب وتنفيذها فى يوليو ١٩٨٩. لقد بدا لي من خلال استماعي لإفادات عديدة من بعض أطراف النزاع، ومن إطلاعي على بعض ما توفر من وثائق مكتوبة، أن هناك تصورين مختلفين لما عرف بمشروع الإنقاذ الوطني لم يتم التعبير عنهما بوضوح، ولم يدر حولهما نقاش مستفيض في السنوات الأولى من الإنقاذ، ولكنهما تسببا بصورة مباشرة في الأزمة. التصور الأول يحمله الدكتور الترابي الأمين العام للحركة الإسلامية، وربما شاركه فيه بعض المقربين إليه ممن يثق فيهم. يمكن تلخيص هذا التصور في النقاط التالية:

١- أن انقلاب ٣٠ يوليو ١٩٨٩ هو إجراء فني محدود أملته الضرورات الأمنية والسياسية التي كانت تحيط بالسودان وبالحركة الإسلامية خصوصاً وما صاحب ذلك من خطر ماثل على المصالح القومية،

٢- وأن دور العناصر العسكرية الإسلامية التي نفذت الانقلاب دور أداتي أو وظيفى محدود، وأن وجودهم على رأس السلطة الجديدة لا يتجاوز دور "الأمناء" الذين ينبغي عليهم ردّ الأمانات إلى أهلها، وأهل الأمانة هم المكتب التنفيذي للحركة الإسلامية ممثلة في أمينها العام ونائبه.

٣- وأن دور العناصر المدنية التي وضعت مبكراً في قمة السلطة وعلى قدم المساواة مع العسكريين ينحصر في دحرجة العسكريين إلى خارج السلطة بطريقة هادئة، مع تهيئة المناخ وإعداد المسرح لمرحلة القيادات الإسلامية. ويتأكد هذا اذا نظرنا للطريقة االتى كون بها مجلس قيادة الثورة أو مجلس الوزراء، اذ أن بعض تللك الشخصيات لا يمكن الا أن

تكون شخصيات "مؤقتة"، قابلة للدحرجة وللازاحة فى أقرب فرصة تتاح

ولكن هذا التصور لم تتم مناقشته بصورة واضحة وكافية وفي وقت مبكر من عمر الإنقاذ، وقد يرجع ذلك إلى أن تلك التصورات لم تجيء مكتملة في وقت واحد لدى كل طرف من أطراف النزاع، ويغلب على ظني أن تصور الطرف الأول (الأمين العام) كان واضحاً منذ اللحظة الأولى، بينما لم يكتمل تصور الآخر (الفريق البشير) إلا بعد فترة من الزمان وتراكم من التجارب، وأن ما وقع بينهما من اتفاق كان يقوم على أساس تصوري هش لم يلبث أن أهتز حينما بدأ الطرف الثاني في التدقيق وإعادة النظر وإعادة تركيب رؤيته الخاصة للأمور على ضوء التجارب الواقعية.

أقول هذا وفي ذهني ما سمعت من بعض المصادر أن الأمين العام طرح على الحاضرين من العناصر العسكرية في اجتماعه معهم قبيل الانقلاب بفترة وجيزة سؤالاً صريحاً مفاده: كم ترون من الزمن يكفيكم لإنجاز مهامكم؟ فأجابه المتحدث باسمهم: تكفينا ثلاثة أيام فقط، نقوم فيها بتأمين الوضع ثم نسلمكم الأمر. فرد عليه الأمين العام: لا بل لكم أن تبقوا ثلاثين عاماً. تدل هذه المحاورة القصيرة، على افتراض صحة وقوعها، على أن كلا من الطرفين ربما كان يمازح الآخر، خاصة إذا لاحظنا أسلوب المدارة وروح المجاملة السودانية. أما من حيث الواقع فلا الأمين العام كان يريد العسكريين أن يبقوا ثلاثين عاما، ولا العسكريون كانوا على استعداد للتخلى عن السلطة فى ثلاثة أيام أو ثلاثة أعوام كما زعم المتحدث باسمهم. كما نستشف من تلك المحاورة واحدا من احتمالين: اما أنه لم تكن هناك مدة محددة ومتفق عليها ينفرد فيها العسكريون بالسلطة، أو أن مدة قد حددت بالفعل ولكن ترك فيها هامش للتطورات الظرفية التى يحددها "القادة الميدانيون" (ويقصد بهم الأمين العام وقائد المجموعة العسكرية ونائبيهما)، باعتبار أن التحديد القاطع لفترة زمنية، والإلزام الصارم بذلك، قد يتضاربا مع الكثير من التداعيات والتفاعلات التى لا يمكن التنبؤ بها. أما هل تم اتفاق حول الكيفية التي تسلم

بها السلطة، والجهة التي تسلم إليها، وهل اتفق على دور للمجموعة العسكرية لمرحلة ما بعد التأمين، فهذه أسئلة لا يمكن الإجابة عليها إلا بعد نظر فيما توفر لدينا من بعض وثائق المؤتمر الشعبى (بزعامة د. الترابي)التي وزعت إعداد منها بعد أن وقعت المفاصلة النهائية بين طرفي النزاع في أواسط عام ٢٠٠٠م، جاء في إحدى هذه الوثائق ما يلي:

١- أن بيناها الأول "الإنقاذ" قرر أن يعبر فيه عن ميقات تبسط فيه الحريات للناس كافة بعد إكمال إنقاذ الوطن من فتنة الحزبية، ولكن من بعد الإنقاذ تبسط الحرية للناس فوراً التزاماً بأصول الدين.

٢- ذات المكتب الذي قرر الإنقاذ، قرر في ذات الاجتماع الخطة نحو التمكين، وأول قراره أن تظهر الثورة قومية أول الأمر، ثم القرار بإعلان الشريعة الإسلامية بعد العام الأول، ثم القرار بظهور الرموز الإسلامية شيئاً فشيئاً وفق الاطمئنان إلى رسوخ التمكين والقرار بأن تنقل الحركة وظائفها تدريجياً نحو الدولة.

٣- المكتب التنفيذي للحركة – اعتباراً بتجاربه منذ جبهة الميثاق أمضى قراره الذي يمنع الازدواجية في قيام جهازين للقرار السياسي، وفوض الأمين العام ونائبه مسؤوليات إدارة المرحلة الأولى للتمكين مباشرة مع المسئولين.

٤- أدى جميع أعضاء مجلس قيادة الثورة الملتزمين ورئيسه قسم الولاء والعهد أمام الأمين العام للحركة بالتزام خطة الحركة وقرارها وتنفيذ خطتها ورعاية أماناتها في تولي السلطة.

٥- كانت خطة الحركة بعد العام الثالث للتمكين أن تبرز الحركة كلها، وتتولى المسؤولية مباشرة برموزها وخطتها، وتجلى ذلك في قرار حل مجلس قيادة الثورة، وكانت الخطة أن يتولى أمين عام الحركة قيادة دولتها، ولكن خلصت الرؤية أن في رئيس مجلس الثورة ما يحقق ذات الغايات وأن يهيأ باللازم حتى يصبح هو نفسه أمين عام الحركة.

٦- إلا أنه وفي ذات الساعة التي وضعت فيها الآمال على شخص رئيس مجلس

الثورة التمس أن يعذر في أول مخالفة لقرار الحركة وهو التخلي عن المنصب العسكري برتبته وزيه، وأن يتبعه في ذلك ولاة الولايات، ولم تقف الحركة في ذلك موقفاً حاسماً (أى أن رأى رئيس مجلس الثورة قد وجد تأييدا).

تتحدث هذه الوثيقة عن خطة للتمكين تقوم على مراحل متدرجة هي:

مرحلة التظاهر بالقومية، ثم مرحلة إعلان الشريعة، ثم ظهور الرموز الإسلامية شيئاً فشيئاً وفق الاطمئنان إلى رسوخ التمكين، وأن إدارة هذه المراحل قد تركت إلى الأمين العام ونائبه والمسئولين العسكريين – دون حاجة إلى بقية أعضاء المكتب التنفيذي الذي فوض صلاحياته إلى هؤلاء، ودون حاجة إلى مجلس الشورى الذي حل نفسه! وأن أعضاء المجموعة العسكرية قد أدوا قسم الولاء والعهد بالتزام خطة الحركة وقرارها ورعاية أماناتها في تولي السلطة.

وقد فرغ من هذه المرحلة تماماً في السنوات الثلاث الأولى التي عرفت بسنوات التمكين. ولم يظهر إشكال – بحسب – نص الوثيقة إلا مع طرح خطة جديدة لمرحلة ما بعد العام الثالث للتمكين، تتخلى المجموعة العسكرية عن السلطة لتحل محلها الحركة الإسلامية، ويكون الأمين العام للحركة رئيساً للدولة.

إن هذه الفقرة تعتبر فى تقديرى أهم ما ورد في الوثيقة كلها، بل أنها تعتبر أهم ما ورد من إفادات حول النزاع، فهي تقرر بوضوح أنه قد كانت هناك خطة تقضي بأن يحل المجلس العسكري وأن يتولى أمين عام الحركة قيادة الدولة، ولكن لماذا لم يحدث ذلك؟ أوقع تمرد مثلا من قبل المجموعة العسكرية حيث قررت البقاء في السلطة؟ أم عدلت الخطة بعد نقاش وتراض؟ لم تشر الوثيقة لأي من الأمرين بصورة مباشرة، ولكنها ذكرت أن الرؤية قد خلصت أن يبقى رئيس مجلس قيادة الثورة في موقعه لأن فيه ما يحقق ذات الغايات التي يمكن أن يحققها الأمين العام، وذهبت الوثيقة إلى أبعد من ذلك فذكرت أن الرؤية قد خلصت أيضاً إلى أن يهيأ رئيس مجلس الثورة باللازم حتى يصبح هو

نفسه أمين عام الحركة! ثم تذكر الوثيقة أنه قد التمس أن يعذر من التخلي عن المنصب العسكري.

يعنى هذا القول إذا صيغ في عبارة أخرى أكثر مباشرة ووضوحاً أن الخطة القاضية بالإحلال الكامل لقيادة الحركة محل مجلس الثورة قد عدلت بعد نقاش في داخل المجلس القيادي أو المكتب السياسي الذي ذكرت الوثيقة أنه يتكون من الأمين العام ونائبه والمسئولين العسكريين، ويعني ثانياً أنه قد تم اتفاق بأن تتوحد قيادة الحركة والدولة في شخص الفريق البشير على أن يهيأ لذلك بما يلزم، ويعني ثالثاً أن الفريق البشير كان يفضل أن يظل في موقعه العسكري بينما كان الترابي يرى عكس ذلك، وأن هذا الموضوع قد طرح للنقاش ولم يصل فيه المكتب القيادي إلى رأي حاسم، ويعني رابعاً أن رؤية معاكسة لرؤية الدكتور الترابي قد بدأت تتبلور في داخل المكتب القيادي وتكتسب وزناً يفوق الوزن الذي تناله رؤية د. الترابي.

هذا، وقد يكون مناسبا أن نتوقف قليلا فى هذا الموضع لنعقب على ما تقدم. يلاحظ أن طرفى النزاع لا يختلفان فى أن الخطة الأولى القاضية بظهور حكومة الانقاذ بالصورة التى ظهرت بها(والمتمثلة فى اخفاء قيادة التنظيم واظهار مجلس قيادة الثورة) كانت مبنية على تقدير صائب لبعض الضرورات السياسية والأمنية التى تتحكم فى الاطار المحلى والاقليمى والدولى. إذ أنه لو لا تلك الضرورات لكان ممكنا من حيث النظر أن يقو م عدد محدود من الضباط الاسلاميين بالاطاحة بالحكومة القائمة ثم ينصبو ن الأمين العام للحركة الإسلامية رئيسا للجمهورية ثم ينصرف كل منهم الى ثكنته، أما من حيث الواقع فإن مثل تلك الخطوة كانت ستمثل انتحارا سياسيا للحركة الاسلامية. أما الصورة الاخرى المقابلة فهى أن يقوم عدد من الضباط الإسلاميين بالاطاحة بالحكومة القائمة والإنفراد بالسلطة دون استناد على قاعدة الحركة الاسلامية أو على قيادتها، ولكن ذلك أيضا اختيار محفوف بالمخاطر. هذه المعضلة لم تكن خافية على الدكتور الترابى كما لم تكن خافية

على العقيد (آنذاك) البشير، إذ كان كل منهما يدرك أن هناك "فجوة" لا يمكنه تخطيها أو الالتفاف حولها إلا من خلال الآخر، إذ كان أحدهما يمتلك مفتاح "الشوكة العسكرية" بينما كان الآخر يمتلك مفتاح "المناصرة الشعبية"، فصار "التحالف" بينهما أمرا ضروريا اقتضته الحاجة كما اقتضاه الظرف الذى تولد فيه الانقلاب العسكرى. فلو أن الحركة الاسلامية جاءت مثلا الى الحكومة عن الطرق السياسية المألوفة لكان من الطبيعى أن يكون أمينها العام رئيسا للجمهورية، ولو أن المجموعة العسكرية جاءت مستقلة عن تخطيط الجبهة الاسلامية ودعمها (سابقا ولاحقا) لكان من حق العسكريين أن يشغلوا المواقع القيادية التى يريدون، ولكن طالما أن كلا من الطرفين قد قبل الدخول فى "شراكة الضرورة"، ورضى بإمارة "الإستغلاب"، فكان عليه أن يدرك أن لأى إمارة من هذا النوع منطقها الذاتى وتفاعلاتها وتطوراتها الخاصة بها، والتى قد لا تكون ضارة بأى من الطرفين طالما أنه يحتفظ "برصيده" الأساسى الذى أهله فى المقام الأول للدخول فى تلك الشراكة. ولكن الترابى ومن كان الى جانبه فى قيادة الحركة قاموا من جانبهم بتبديد رصيدهم الخاص وذلك من خلال تأييدهم لحل أجهزة الحركة التنظيمية ظنا منهم أن التخلص من الرقابة التنظيمية سيطلق يدهم من كل قيد فيستحوذون على السلطتين: سلطة التنظيم وسلطة الدولة. غير أن ذلك كان تقديرا خاطئا، اذ أن تغييب التنظيم لم يؤد إلا الى زيادة نفوذ الطرف الآخر الذى لم يعدم أصحابه، كما لاحظ الدكتور الطيب زين العابدين، "معاونين من عناصر الحرس القديم الذين كانوا يضيقون بمنهج القيادة الاولى (قيادة الترابى) فى العمل أو يحرصون على البقاء فى مناصب السلطة." (حديث الى آل البيت، الرأى العام، ٢٠أكتوبر ١٩٩٩)، ففقد الترابى ومجموعته "التنظيم" الذى كان بين أيديهم، كما فلتت منهم "الدولة" التى كانوا يحلمون بها. فمن هم إذن أصحاب الرؤية المعاكسة لرؤية الأمين العام؟ ولماذا سعوا لتعديل الخطة فى مرحلة ما بعد التأمين؟

(ب) الرؤية المعاكسة

لا تشير الوثيقة السابقة بصورة مباشرة لأشخاص بعينهم، ولكننا نعلم من مصادر أخرى أن خمسة على الأقل من أعضاء القيادة (ثلاثة من العسكريين واثنان من المدنيين) لم يؤيدوا رؤية الأمين العام المشار إليها، وكانوا يرون أن يكون رئيس مجلس الثورة رئيساً للجمهورية. أما لماذا رأوا ذلك، فهذا مجال تتعدد حوله الظنون، فإذا أخذنا مثلاً برأي الأمين العام والمجموعة المؤيدة له، فسنجدهم يقولون أن ما تم هو مفارقة لخطة الحركة، وخيانة للمواثيق، وحنث بالقسم، أملته شهوة السلطة ورقة الدين. وقد ذكر مثل هذا القول في وثائقهم المكتوبة ولقاءاتهم الجماهيرية ومقابلاتهم الصحفية (انظر على سبيل المثال: بيان تجديد المؤتمر الوطنى)، ولكننا لا نستطيع أن نكتفى بهذا التفسير "الايديولوجى" للأمور، وإنما نحاول بقدر الإمكان أن نستكشف الإطار الموضوعي الذي تبلورت فيه هذه الآراء فسنلاحظ ثلاثة متغيرات في الساحة السياسية.

الأول: هو موقف حكومة السودان من احتلال العراق للكويت عام ١٩٩٠ وما لحق ذلك من تأسيس للمؤتمر الشعبي العربى الإسلامي حيث صار الدكتور الترابي أميناً عاماً له، مشكلاً بؤرة "أصولية" لمعارضة المواقف السياسية الأمريكية ولمواقف حلفائها بالمنطقة، ترتب على هذا الوضع أمران: أحدهما خارجي تمثل في الاستهداف الغربي على السودان ومضايقته اقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً، وثانيها داخلي تمثل في شعور الفريق البشير وزملائه العسكريين بالحرج، حيث بدأ واضحاً للمراقبين أن السياسة السودانية لا تدار من قبل الحكومة، وإنما يديرها الدكتور الترابي من مقره في المؤتمر الشعبي العربى الإسلامي. لقد كان أول تعبير عن هذا الحرج هو استقالة أحد العسكريين من عضوية مجلس الثورة والوزراء.

والمتغير الثاني: هو حادث الاعتداء الذي تعرض له الدكتور الترابي في كندا عام ١٩٩٢ وما لحق ذلك من صخب إعلامي سلط الأضواء على الأوضاع الداخلية في

السودان، وإلى إثارة مسائل حقوق الإنسان واتخاذها وسيلة إضافية للضغط على حكومة السودان والاشتداد في حصارها باعتبارها حكومة أصولية متشددة.

والمتغير الثالث: هو اشتداد الحرب في جنوب البلاد واستيلاء حركة التمرد على عدد من المواقع، مستفيدة من مناخ العداوة الغربية للأصولية الإسلامية.

أحدثت هذه المتغيرات مجتمعة ضغطاً نفسياً كبيرا على أعضاء القيادة من المدنيين والعسكريين، فلما وجهوا بالخطة الرامية لحل المجلس العسكري وإحلال القيادة التنظيمية مكانه، صار بعضهم، خاصة العسكريين منهم، ينظرون للأمر كأنه مغامرة كبيرة، إذ كيف يحل المجلس العسكري ويتخلى الفريق البشير عن رتبته العسكرية في أشد الأوقات حاجة إلى القوات المسلحة؟ أما المدنيون فصار بعضهم يتعجب من فكرة أن يصير الدكتور الترابي رئيساً للجمهورية في أكثر الأوقات معارضة له على المستوى الإقليمي والدولي، وأنه إذا جاز لحكومة الإنقاذ أن تخفى هويتها في سنواتها الأولى وتتظاهر بالقومية والوطنية، أليست هى الآن أحوج مما مضى لأن تتدثر بالوطنية والقومية، اذ أن وجود الدكتور الترابي على رأس الدولة لن يكون مفيداً إلا من حيث الرمزية الدينية، وتعاطف بعض التنظيمات الإسلامية المضطهدة في بلدانها، ولكنه فيما عدا ذلك فسوف لن يؤدي إلا إلى مزيد من المضايقات والمعاناة الداخلية والخارجية والتى قد تعجل باسقاط المشروع من أساسه.

كانت هذه، فى تقديرى، هى بعض الضغوط النفسية و التساؤلات والتقديرات السياسية التي أدت لهزيمة رؤية الترابي في داخل مجلس القيادة، وأدت لتعديل الخطة بالإبقاء على الفريق البشير برتبته العسكرية وتصعيده رئيساً للجمهورية وترشيحه بأن يكون أميناً عاماً للحركة الإسلامية في المستقبل. ومما يؤكد هذا الرأى نص الوثيقة ذاتها التى أبرزها الأمين العام بعد الانشقاق وراح يستند عليها فيما يقول، اذ جاء فيها: "وكانت الخطة أن يتولى أمين عام الحركة قيادة دولتها ولكن خلصت الرؤية أن فى رئيس مجلس

الثورة ما يحقق ذات الغايات وأن يهيأ باللازم حتى يصبح هو نفسه أمين عام الحركة".

هذا فى تقديرى هو الوقت الذى بدأ فيه "الأمناء" يتحولون الى "شركاء"، وبدأت فيه رؤيتهم المعاكسة فى التبلور، والتى يمكن تلخيصها فيما يلى:

١- أن الانقلاب وإن قصد منه أن يكون حركة إجرائية محدودة، ولكنه قد غدا بحكم تداعيات الواقع وضروراته حركة إصحاح "داخلي"، للأوضاع السياسية والاقتصادية المتردية، وحركة دفاع "خارجي" ضد قوى أجنبية تتربص بالوطن من خلال حرب الجنوب، وحركة إعادة للبناء الوطني وتعزيز للوحدة الوطنية،

٢- وأن العناصر العسكرية التى شاركت في التخطيط والتنفيذ، لم تكن ولن تظل مجرد أدوات فنية، وإنما هي جزء أصيل في الحركة الإسلامية من حيث التزامها الفكري والتنظيمي، وأنها لم تفعل ما فعلت إلا بوحي من ذلك الالتزام، وأنها، بالتالي، شريكة أصيلة في الأمر وليست مجرد أمينة عليه.

٣- وأنه، وتأسيساً على ما سبق، فإن العنصر العسكري في الإنقاذ ليس عنصر قابل للإزاحة التامة- وذلك بحكم المنطلق الفكري والواقع الماثل، وأن على الحركة الإسلامية وعلى أمينها العام أن يندرجا في السياق الوطني العام الذي يشارك فيه السابقون في التنظيم وفي الإنقاذ، لا فرق بين عسكري ومدني أو جبهوي وإنقاذي إلا بالقدرة على العطاء والتجرد للمصلحة الوطنية العامة.

لقد ذهب غيرنا من المحللين إلى تشبيه الخلاف بين البشير والترابي بالخلاف الذي وقع بين الضباط البعثيين في سوريا في أواسط الستينيات، ومع علمنا بالفروقات الكبيرة بين تجربة حزب البعث السوري وتجربة الإسلاميين في السودان إلا أن هناك مجالاً للمقارنة والتدبر، خاصةً فيما يتعلق بمفهوم التوظيف المؤقت للرتبة العسكرية العليا والإزاحة المتدرجة لها. فقد كان الضباط البعثيون الأساسيون الذين استولوا على السلطة في سوريا عام ١٩٦٣ من ذوي الرتب الصغيرة، وينتمون علاوة على ذلك إلى الطائفة

العلوية التي لا تشكل إلا أقلية صغيرة بين السوريين الذين ينتمون إلى أهل السنة، فاضطر أولئك الضباط للبحث عمن ينتمي لأهل السنة، فعثروا على العقيد أمين الحافظ الذي كان يعمل آنذاك ملحقاً عسكرياً في الأرجنتين، وهو من أبناء حلب، فضموه إليهم وزيراً للداخلية ثم رئيساً للمجلس الوطني للقيادة الثورية، واستطاعوا عن طريقه أن يقضوا على الوجود الناصري في الجيش والدولة. ولكنهم حينما وصلوا مرحلة "الإزاحة" فوجئوا بأن العقيد أمين الحافظ قد تطور كثيراً من حيث الرؤية السياسية والقدرة العسكرية، وأن إزاحته عن السلطة لم تعد أمراً ميسوراً، بل أنها قد تؤدي إلى إسقاط النظام برمته، وقد استطاع أمين الحافظ بالفعل أن يفجر الصراع داخل حزب البعث عسكرياً ومدنياً لمدة ثلاثة أعـوام (مارس ١٩٦٣ الى فبراير١٩٦٦) حيث تمت هزيمته وانتهى به الأمر لاجئا فى العراق.

فإذا شئنا المقارنة بين حالة العقيد أمين الحافظ والفريق عمر البشير فسنرى بوضوح أن الرتبة العسكرية العليا قد لعبت دوراً هاماً في الحالتين- فمثلما كان صغار الضباط البعثيين العلويين يبحثون عن رتبة عليا يسهل من خلالها التحرك في القوات المسلحة فاستقطبوا العقيد أمين الحافظ لذلك الغرض، فكذلك كان الضباط الإسلاميون في السودان يبحثون عن رتبة عليا فعثروا على العقيد البشير (واعتبروه هبة من السماء، كما ورد في عبارة قديمة للدكتور الترابي)، وكما كان البعثيون يريدون من العقيد أمين الحافظ أن ينجز لهم بعض المهام الكبرى، وقد فعل، فقد كان الإسلاميون أيضاً يرجون من البشير أن يفعل مثل ذلك في مراحل التأمين الأولى، وقد فعل؛ وكما كان البعثيون يخططون للتخلص من العقيد أمين الحافظ بطريقة متدرجة، فقد كان الإسلاميون في السودان يفكرون في الاتجاه ذاته.

ولكن برغم كل هذا التشابه تظل الفروق بين التجربتين قائمة، ولعل أبرز هذه الفروق هي أن الفريق البشير لم يكن مستقطباً للحركة الإسلامية (كحالة أمين الحافظ مع

حزب البعث) وإنما كان عضواً فيها(على أرجح الروايات)، فإذا كان يتوجب على أمين الحافظ أن يخترق حاجزي الطائفة العلوية والأيديولوجية البعثية ليتمكن من إحداث ثغرة صغيرة في الحزب يضع عليها قدمه، فإن الفريق البشير لم يجد نفسه محتاجاً لمثل ذلك الاختراق، لأنه لم يواجه طائفية أو أيديولوجية تحول بينه وبين عضوية الحركة الإسلامية، كما لم يكن يوجد "تنظيم" فاعل يتحكم فى عملية الصعود الى قيادة الحركة.

فهل فات على الدكتور الترابي أن يدرك هذا، وأن يدرك الطبيعة الديناميكية للفعل السياسي، فلم يقدر أن التحركات السياسية والعسكرية والدبلوماسية المكثفة التي كانت تقوم بها المجموعة العسكرية من قتال مباشر في جنوب البلاد إلى مفاوضات وحوارات سياسية على المستوى المحلي والإقليمي، ألم يقدر أن مثل تلك التحركات المتواصلة لمدة تزيد على ثلاثة أعوام كافية لأن تشكل لديها تصورات مغايرة وأطر من العلاقات الجيدة، وأن تنمي قدراتها في التواصل مع الآخرين واستقطابهم لخلق قاعدة اجتماعية جديدة ترتكز عليها. أم هل غلبت على الدكتور الترابي العقلية القانونية فأخذ يعول على المواثيق والعهود التي قطعها مع العسكريين معرضاً عن رؤية التجارب التاريخية القريبة، والتحولات الفكرية والاجتماعية التي لا تنقطع، أم غلب عليه التقدير الزائد لنفسه ولقدراته فأدى به ذلك للتقدير الخاطىء للآخرين؟

ولكن كيفما كان الترابي ينظر للأمر، فمن المؤكد أن هناك ضغوطا نفسية خاصة كانت تحيط به هى التى حولت الاختلاف بينه وبين الآخرين من إطار النزاع الداخلى إلى إطار الأزمة المدمرة. كما أن هناك عوامل إضافية أدت لتعزيز النفسية النزاعية ولتصعيد النزاع حتى أوصلته حافة المواجهة. وغنى عن القول أنه لم تكن توجد ضغوط نفسية أكثر مرارة وإيلاما من حادثة الإعتداء على حياته فى كندا. لقد ذهب الترابى فى زيارة خاصة للولايات المتحدة على أمل أن يجرى حوارا مع بعض أعضاء الكونجرس الأمريكى ومع بعض الشخصيات الأكاديمية ذات التأثير فى السياسة الأمريكية، وأن يقنعهم ببعض

أطروحاته أو يبدد الشكوك حولها. لم ترتب تلك الزيارة من قبل الحكومة السودانية، فقد كانت فى ظاهرها زيارة خاصة، ولكن سياق الأحداث يشير الى أن الترابى قد خرج "مغاضبا"، ولعله كان يريد أن يؤكد للمناوئين له فى الحكومة أنهم لن يستطيعوا أن يفتحوا قنوات للحوار مع الغرب إلا من خلاله، وأنه ليس مجرد سياسى محلى وانما هو سياسى / مفكر "عالمى". وقد استطاع بالفعل أن يقدم شرحا وافيا لتوجهات الحكومة، كما أستطاع أن يدافع دفاعا قويا ليس فقط عن الحركة الإسلامية فى السودان وانما عن الحركات الإسلامية جميعا، حتى وصفه بعض المعلقين بأنه "لسان حال الصحوة الإسلامية". ولكن الترابى كان كعادته متفائلا ومبالغا فى الثقة بقدراته الفكرية والخطابية دون أن يقدر تقديرا كافيا حقول الألغام التى كانت تنتظره، إذ قوبل حيثما ذهب بحملة إعلامية وسياسية منظمة شاركت فيها بقوة كل من المعارضة السودانية ومنظمات حقوق الإنسان والمنظمات الكنسية المتطرفة، ثم ختمت تلك الحملة بالاعتداء المباشر عليه فدخل فى غيبوبة لم ينجو من آثارها إلا بعد مدة من الزمن. شكلت هذه الفترة المرضية حالة من الانقطاع بينه وبين مجلس القيادة، واكتشف حينما عاد له الوعى أن مياها كثيرة قد جرت فى النهر، وأن أمورا صارت تحجب عنه، وأخرى تبرم على غير مشورته، بحجة أن "الشيخ" قد ضعفت ذاكرته وكثر حديثه. أى يمكننا أن نقول بعبارة أخرى أن ما كان رأيا مخالفا لرأى الترابى فى المجلس القيادى قد صار "رؤية"، وأن زمام الأمور قد بدأ يتحول من الترابى الى غيره. فصار "الشيخ" يرى ذلك ويقول لنفسه: أبعد كل ما قام به من التغطية السياسية والأيديولوجية للنظام، وما تحمل من انتقاد وتجريح واعتداء مباشر كاد أن يودى بحياته وهو يدافع عن حكومة الانقاذ ويناضل فى سبيل تثبيت أركانها، أبعد كل هذا تكون النتيجة أن تحدد تحركاته وأن تراغب تصريحاته؟ لقد بدأ له كأنه قد ظلم مرتين: مرة من المعارضة الخارجية التى لم تتفهم أطروحاته المعتدلة، فتظل تتهمه بالأصولية وتحاسبه بكل سيئاتها فى كل العالم الاسلامى، ومرة ثانية من قبل "تلاميذه" الذين جاء بهم

الى الحكم فصاروا يتنكرون له ويتشككون فى قدراته ويتجسسون على تحركاته. ويظهر أنه فى مثل هذا المناخ النفسى الكئيب أخذ عدد آخر من تلاميذه "الأوفياء" ممن تخطتهم التعينات الوزارية، أو أخرجتهم الموازنات السياسية يعودون للتمحور حوله ويوحون له بأن مرحلة "الإمام العالم" قد أطلت، وأنه لا أحد غير "صاحب المشروع" يستطيع أن يقود "دولة المشروع". هذه المجموعة، نستطيع أن نزعم، هى التى ساعدت(من خلال المناجاة والنميمة) أن ترفع التوتر والتوجس الى مستوى فقدان الثقة والعداء الكامل بين الطرفين. ومن هنا فصاعدا يمكننا أن نلاحظ بروز أطراف جديدة، وجماعات وظيفية بدأت تتشكل وتدخل حلبة الصراع. ولعل أول تلك الأطراف هى "البطانة" الجديدة التى بدأت تلازم الأمين العام وتضرب حوله سياجا سميكا، فلا يرى ولا يسمع الا من خلالهم، ولا يستطيع أحد من أمثالنا أن يصل له أو يتحدث معه الا من خلالهم أوفى حضورهم. أما فى الجهة المقابلة فقد ظهرت أيضا "بطانة" أخرى أشد سمكا، فصارت تطوق الرئيس وتتقوى به وتتحدث باسمه أحيانا، وتتخذ لها موقعا فى قيادة الحركة الإسلامية و فى قيادة الدولة. ولن يستطيع أحد من أمثالنا بالطبع أن يتحدث مع الرئيس إلا من خلالهم أو فى حضرتهم. وسنلاحظ من الآن فصاعدا أن هذه "الأطراف الجديدة المصنعة" والجماعات الوظيفية المساندة لها ستتولى أدوارا متعاظمة ليس فقط فى إعادة انتاج النزاع وإنما فى قيادة الحركة الإسلامية والدولة، وأن أدوار الشخصيات الأساسية التى فجرت النزاع ستتقلص. وغنى عن القول أن مثل هذه الأطراف الجديدة لن تكون مهتمة بالفكر الإسلامى أو الشورى القاعدية أو العدل الإجتماعى مثل إهتمامها باستعادة السلطة المسلوبة، أو تثبيت السلطة المغصوبة. وسيستمر الصراع المحموم بين الطرفين، وستظهر آثاره المدمرة تارة فى دار فور وتارة فى أسمرا، ولا نملك نحن بالطبع أدوات توقف هذه الحماقات والجنون.

ج: أخواننا الكبار ونزاعاتهم الصغيرة

قال أحد قادة الإتحاد الإشتراكى السودانى ذات مرة مفاخرا (أظنه الرئيس النميرى أو لعله أبو القاسم): إن ثورة مايو قد دخلت كل بيت، يقصد أن الشباب والعمال والنساء والأطفال قد انخرطوا جميعا فى صفوف الثورة، ولم يبق فى المعارضة الا فلول الرجعية وبعض عناصر الأحزاب البائدة، فانتصبنا له فى قهوة النشاط بجامعة الخرطوم، مكبرات الصوت تصم الآذان، وتصفيق الطلاب والطالبات يشق عنان السماء، ليرد عليه ابن عمر (خطيبنا فى تلك الليلة) بصوته الجهير القوى كأنه منذر جيش: نعم، أن ثورة مايو قد دخلت كل بيت، يا سيادة الرئيس، ولكنها دخلت كما يدخل "الزكام". وضحكنا وصفقنا وانصرفنا، فقد كنا طلابا ذوى ألسنة حداد نعشق المعارضة، ولم يكن منا من تذوق السلطة يومذاك، أو تصور أنها كذلك تدخل على النخبة السياسية التى توجدها كما يدخل "الزكام"، لم يكن منا من تصور أن "زكام السلطة" سيصيب نخبتنا "الإسلامية" الصاعدة كما أصاب النخبة المايوية المتهاوية، وسائر نخب اليسار العربى، ولكنها فيما يبدو سنة ماضية.

وقد بدأت بوادر زكامنا، أقصد الخلاف، أول ما بدأت بين أخواننا الكبار، بين الأستاذ علي عثمان والدكتور الترابي منذ أوائل عام ١٩٩٤، ولكنها لم تطفح إلى السطح، وظلا يعملان معاً في قيادة التنظيم والدولة، وقد ساعد على ذلك النوع من التعاون الخشن تاريخ طويل من العمل المشترك، ومخاطر كثيرة تحدق بهما معاً، وحسابات دقيقة لموازين القوة، وقد تضاف إلى ذلك صفتا الهدوء والصمت اللتين يمتاز بهما الأستاذ علي، إذ أنه من نوع الشخصيات التي تستطيع أن تتجنب المعارك المباشرة دون أن تترك الميدان. ويضاف إلى ذلك أيضاً التقدير الكبير الذي كان يكنه د. الترابي للأستاذ علي عثمان والثقة التي كان يضعها فيه. أذكر في هذا الصدد أني التقيت بالدكتور الترابي في لندن أواخر عام ١٩٨٨ أو أوائل عام ١٩٨٩، وكان فى زيارة خاصة إلى بريطانيا، ولكنه كان يتعجل العودة إلى

السودان، وذلك أبان حكومة الصادق المهدي ومعارضة الجبهة الإسلامية لها، وكان يبدو عليه القلق ويتخوف من مقالب السياسة السودانية، ثم ذكر لي أنه لولا وجود الأستاذ علي عثمان لأزداد خوفه وقلقه، ولكن وجود علي عثمان على القيادة السياسية للتنظيم يعيد إليه الاطمئنان، لأنه لا أحد من قيادات الأحزاب الأخرى يستطيع أن يخدع علي عثمان، (وهذا نص حديثه) ثم ذهب يعرض بما وقع للقيادات الأخوانية الأخرى في تعاملها مع الشريف الهندى والصادق المهدى إبان معارضة الجبهة الوطنية لحكومة جعفر النميري في السبعينيات، مفضلاً الأستاذ علي عثمان على تلك القيادات التي تكبره في السن. فقلت له: الأ يرجع ذلك للتجربة التنظيمية الطويلة التي أتيحت للأستاذ علي عثمان؟ فنظر إلى بامتعاض ثم قال:«مش التجربة ، المخ ، المخ»، وأشار إلى رأسه، أي أن علي عثمان لم يتميز بفضل التجربة التنظيمية الطويلة فحسب، وإنما تميز برجاحة العقل. ولم أجادله في ذلك من قبل ولا من بعد. ذكرت هذا لأقول أنه قد كانت للترابي ثقة بالأستاذ علي عثمان مما جعل الخلاف بينهما يظل لفترة طويلة في إطار العتب والجفوة، ثم لا يتجاوز في أحلك الظروف مجال التبرم الخفي والنقد غير المباشر، على أن بداية التحول الكبير في العلاقة بين الرجلين بدأت تظهر إبان ترشيح الفريق البشير في فبراير ١٩٩٤ للدورة الأولى لرئاسة الجمهورية.

فى هذه الفترة تكشف للدكتور الترابى أن على عثمان والمجموعة المحيطة به لن تقوم بدحرجة العسكريين الى الخارج وترشيحه لموقع الرئاسة، كما كان متصورا أو متفقا عليه، وذلك لأن على عثمان قد تمت استمالته الى المجموعة العسكرية فصار يجاهر بتأييده لترشيح الفريق البشير لموقع الرئاسة.

بناء على هذا "الإكتشاف" قام الدكتور الترابى بتعديل فى القيادة ازاح بموجبه على عثمان من موقع نائب الأمين العام، معبرا بذلك عن سخطه وقاطعا العلاقة التى كانت تربطهما لمدة عقدين من الزمان. ثم قام علاوة على ذلك باسترجاع بعض القيادات

السياسية والتنظيمية القديمة، وبتصعيد بعض العناصر الشبابية ليضع بذلك حاجزا يصد به على عثمان ومجموعته العسكرية عن التواصل مع قيادات التنظيم الوسيطة وقاعدته العريضة. ولكن على والبشير لم يظلا من جانبهما مكتوفى الأيدى، وانما عمل كل منهما بطريقته لزحزحة الترابى عن موقعيه فى قيادة التنظيم والمؤتمر الشعبى وجره الى رئاسة المجلس الوطنى(البرلمان) الذى تزامنت مواعيد انتخابه مع هذه الحلقة من حلقات النزاع . ولعل تقدير على والبشير كان هو (أولا) ان يوضع الترابى على رأس الجهاز التشريعى فيتحرك ويصرح ولكن من موقع المسئولية والمحاسبة بدلا من أن يترك مستترا بالمؤتمر الشعبى، يلتقى بالسفراء والصحافيين ويطلق التصريح بعد الآخر عن سياسات الحكومة الداخلية والخارجية دون أن تكون له صفة رسمية ودون أن يكون محاسبا على ما يقول. وكان تقديرهما (ثانيا) أن يوضع الترابى فى رئاسة الجهاز التشريعى ليرى بصورة مباشرة حجم وتعقيدات المشاكل الحياتية التى يواجهها الشعب السودانى، فينصرف قليلا من التعلق بالخارج الى التعامل مع الداخل، وكان تقديرهما (ثالثا) أن رئاسة الجهاز التشريعى وما يتصل بها من بروتوكولات، وما يتفرع عنها من ارتباطات ستجعل قبضة الترابى على مفاصل التنظيم ترتخى قليلا، مما يتيح فرصة لعلى ومجموعته من استعادة مواقعهم وتعزيز نفوذهم.

على أن الرياح لا تجرى دائما على الطريقة التى يريدها الملاحون. إذ التقط الدكتور الترابى طعم المجلس الوطنى، ولكن بدلا من أن يختنق به حوله الى غذاء يومى له، واستطاع من خلاله أن يتصل فى براعة فائقة بالداخل والخارج معا، وأن يعزز علاقاته مع نواب المجلس من الأقاليم المختلفة، ومع أمناء التنظيم الاقليميين (خاصة أمناء ولايات دارفور فى غرب السودان)، كما أستطاع أن يقدم أطروحته السياسية الجديدة عن نظام "التوالى السياسى" وأن يقوم باعداد وثيقة الدستور الدائم للبلاد بالطريقة التى يريد، وأن يدافع عن آرائه ومواقفه دفاعا قويا على صعيد اللقاءات الجماهيرية العامة واللجان

الفنية المختصة. لقد استطاع الترابى من خلال موقعه الجديد أن يثبت لمناوئيه بأنه سيظل يشكل رقما صعبا لا يمكن تجاوزه حيثما وضع .

وعندما تأكد له تماما أن الاهداف التى كان يرجوها من خلال وجوده فى رئاسة المجلس التشريعى قد تحققت جعل يصرح بين الحين والآخر بأنه سوف يتخلى عن موقع رئاسة المجلس وعن أى موقع تنفيذى، بل لعله قد حدد ميقاتا لذلك.ولكن ذلك لم يكن يعنى أن الترابى كان يفكر فى اعتزال العمل السياسى بقدر ما يعنى أن خطته كانت أن يتجه الى الجبهة التنظيمية ليتمكن من إعادة تركيب الهيكل التنظيمى بصورة جديدة، وذلك ما وقع بالفعل، إذ ظل يعمل من خلال الفعاليات التنظيمية التى أحياها، ومن خلال القيادات الشبابية التى صعدها، والقيادات السياسية التى استقطبها من الأحزاب السياسية السابقة(خاصة الاتحاد الاشتراكى وبعض العناصر من حزب الأمة والإتحادى الديمقراطى)، فظل يعمل من خلال تلك الفاعليات فى اتجاه تعديل اللائحة التأسيسية للمؤتمر الوطنى وتعديل هيكله واجازتهما فى المؤتمر العام. لقد كان المراد من تلك التعديلات سحب البساط بصورة نهائية من تحت أقدام على و البشير والمجموعات الموالية لهما. ولكن وبينما كانت هذه التدابير تجرى فى الخفاء، و بينما كانت الجفوة والتوتر يزدادان بين الترابى والسلطة التنفيذية، خلا فجأة منصب نائب رئيس الجمهورية وذلك بوفاة اللواء الزبير محمد صالح الذى تحطمت به الطائرة فى جنوب السودان، فازداد الأمر سوءا، وتفاقم "الزكام"، وضعف الجسم "التنظيمى"، فعاودته أمراض أخرى كانت غير معلومة.

لعب اللواء الزبير محمد صالح دورا أساسيا في مجلس قيادة الثورة لحكومة الانقاذ، وعندما حل المجلس صار نائبا لرئيس الجمهورية، واستطاع من ذلك الموقع أن يؤدى دورا تنسيقيا هاما بين قطاع الجيش الذى كان يتمتع فيه بوضع مريح، والجهاز التنفيذى للدولة، والقطاعات الوسيطة في التنظيم، وذلك علاوة على علاقاته الوثيقة مع

كثير من القيادات السياسية الجنوبية، مما جعله يمثل عامل توازن هام في النظام السياسى. ولذلك فقد أثارت وفاته حزنا شديدا لدى قطاعات واسعة من عامة الشعب، كما أحدثت اختلالا فى الأجهزة الرسمية للحزب وللدولة، ولكنها أتاحت من ناحية أخرى فرصة أخيرة للتقارب بين أطراف النزاع، الا أنها خنقت كغيرها من الفرص السابقة تحت مناخ التخوف والتخوف المضاد، والغضب والغضب المضاد اللذين سقط فيهما طرفا النزاع فكيف وقع ذلك ولماذا؟

اجتمع على عجل عدد محدود من "أخواننا الكبار" فى منزل الدكتور الترابى بدعوة منه للنظر في اختيار خليفة يحل مكان اللواء الزبير، ثم انتقل الإجتماع الى منزل الأستاذ عثمان خالد مضوى، وزاد عدد المجتمعين الى نحو من عشرة أشخاص، ومع أن ذلك الإجتماع لم تكن له أية صفة تنظيمية أو قانونية الإ أنه قد طلب منهم أن يعدوا قائمة باسم الشخص أو الأشخاص الذين يمكن أن يختار الرئيس من بينهم من يكون نائبا له بعد وفاة اللواء الزبير (من الأسماء التى ذكر أنها حضرت ذلك الاجتماع: عثمان خالد، عثمان عبد الوهاب، عبد الله سليمان العوض، موسى حسين ضرار، محمد يوسف محمد، محمد صادق الكاروری، أحمد عبد الرحمن محمد، عبد الله حسن أحمد، علاوة على الدكتور الترابى وعلى عثمان وعلى الحاج) اقترح عدد من الحاضرين ترشيح الدكتور الترابى لموقع نائب رئيس الجمهورية واعترض عدد آخر على ذلك مقترحين قائمة ذات ثلاثة أسماء، أثنان منهما من السياسيين المدنيين وواحد من العسكريين، والأسماء الثلاثة هى على عثمان و على الحاج وبكرى حسن صالح إلا أن هذا الاخير استبعد وأثبت أسم الدكتور الترابى. ثم دار نقاش في ذلك الاجتماع عن تحديد شخص يكلف بتبليغ رئيس الجمهورية بذلك الاقتراح، فتطوع موسى حسين ضرار أن يقوم بذلك إلا أن بعض المجتمعين رفضوا ذلك واقترحوا أن يقوم الدكتور الترابى شخصيا باخطار الرئيس بذلك، فانبرم الأمر على ذلك الإقتراح على ما فيه من عشوائية غريبة.

لم يكن الرئيس البشير (فيما يبدو من ظاهر الوقائع) على علم بذلك الاجتماع ولا بخلفيات أصحابه وأهدافهم. فأخطره الدكتور الترابى الذى اجتمع به حاملا إليه الاقتراح أن مجموعة من "الاخوان" يقترحون عليه أن يختار واحدا من ثلاثة ليكون نائبا له. والثلاثة هم: حسن الترابى، على الحاج، وعلى عثمان، على هذا الترتيب. صمت الفريق البشير لفترة وأخذ يفكر، ولعل الأسئلة التى كانت تجول بذهنه: من هم هؤلاء "الأخوان" الذين اجتمعوا؟ ولماذا لم يترك الموضوع ليناقش في المجلس القيادى، ولماذا بعثوا اليه الترابى شخصيا ليبلغه بذلك وهو- أى الترابى- أحد المرشحين؟ وهل يعتبر الموضوع برمته حلقة أخرى من حلقات الصراع. ولا أحد بالطبع يعلم يقينا نوع الأسئلة التى كانت تدور فى ذهن الفريق البشير، ولكن من المتصور أنه قد استقر في نفسه أن المجموعة المناوئة له أرادت أن تنتهز الفرصة لتدفع بالترابى الى موقع نائب رئيس الجمهورية كخطوة تمهيدية تستبق الإستيلاء الكامل على رئاسة الجمهورية. وبناء على هذا التصور استجمع الفريق البشير أفكاره واعتدل في جلسته ثم قال للدكتور الترابى حديثا يمكن تصويره على النحو التالى: " والله يا شيخ حسن أنت شيخى وشيخ الحركة الاسلامية كلها، وأنا لا أقبل بحال من الأحوال أن أكون رئيسا عليك، ولكن أرى أن تكون أنت نائبا، ثم استقيل أنا عن رئاسة الجمهورية فتصير بذلك رئيسا". لم يكن الترابى يتوقع مثل تلك الإجابة، ولعله أيضا راح يقلب أفكاره ويسأل نفسه عما يترتب عمليا على استقالة الفريق البشير من رئاسة الجمهورية، ثم لم يلبث أن ابتسم ابتسامته المعهودة وقال للبشير: بل تبقي أنت في مكانك رئيسا. وبهذا يكون الترابى قد انسحب مؤقتا من المعركة تاركا المجال مفتوحا للفريق البشير ليتقدم خطوة أخرى قائلا: أما اذا كان هذا هو رأيك فأرجو أن تسمح لى أن أقول أن الاخ على الحاج غير مناسب لموقع النائب الأول، ولا أستطيع أن أعمل معه بسهولة، أما المرشح الثالث، الأخ على عثمان فأعتقد أنه الأنسب، خاصة وأنه يصغرنى سنا وأستطيع أن أكلفه وأحاسبه بصورة طبيعية.

وانتهى اللقاء (أو التمثيلية) على هذا الشكل، حيث استطاع الفريق البشير أن يضرب عدة عصافير بحجر واحد: استطاع أن ينتزع موافقة بضرورة بقائه في رئاسة الجمهورية، واستطاع أن يبعد الترابى وعلى الحاج من موقع النائب الأول، كما استطاع ثالثا أن يرفع على عثمان وهو أحد أهم أعوانه ليجعله نائبا لرئاسة الجمهورية، وكل ذلك دون أن يقوم بتحركات أو تعبئة أو إعداد كما كانت تفعل المجموعة المساندة الترابى. أما بالنسبة للأخير فقد تأكد له بما لا يدع مجالا للشك أن كل الطرق المؤدية الى القصر قد أغلقت بوجود على عثمان والبشير هناك. كما تأكد له من ناحية أخرى أنه لا خيار يبقى أمامه غير خيار "المركزية التنظيمية" الذى يمكن عن طريقها محاصرة وتحجيم كل المواقع العليا في الدولة، وقطع كل القنوات التى تصلها بالقواعد التنظيمية والأقاليم الجغرافية. فاذا ظن البشير أنه قد حقق فوزا فانه سيكون واهما، وسيجد نفسه معلقا في الهواء، فالشيخ لن يترك له من السلطة شيئا، اللهم الا "الدراجات التى تجرى أمامه" كما روى عنه.

و ما تزال الدراجات تجرى، والشيخ يجرى، وكوفى عنان يجرى، و"الزكام" قد بلغ الرئتين، ولا غالب الا الله.

الفصل الثالث

إشكالات البناء الحزبي

(أ) النظام الأساسى للمؤتمر الوطنى

عقدت الدورة الثاني للمؤتمر الوطنى فى فبراير عام ١٩٩٨، وقدمت فيها اقتراحات بتعديل النظام الاساسى وما يتبع ذلك من تعديل فى الهيكل والعلاقات والاختصاصات، وأجيزت كل تلك الاقتراحات وضمنت فى الوثيقة الختامية للمؤتمر، والتى تعتبر فى تقديرنا مفصلا أساسيا فى عملية النزاع الراهن، فإذا استطعنا أن نحللها بصورة دقيقة فستساعدنا فى تحديد قضايا النزاع، كما قد تساعدنا لاحقا فى الكشف عن الاهداف البعيدة التى يسعى إليها كل طرف من أطراف النزاع .

تفتتح الوثيقة بمقدمة قصيرة، أجملت فيها كثير من المعاني والمفاهيم التي قد تستغلق على القارئ بسبب المفردات المبهمة والتعابير الموجزة، فنجد على سبيل المثال أن المؤتمر الوطني قد عرّف على النحو التالي:

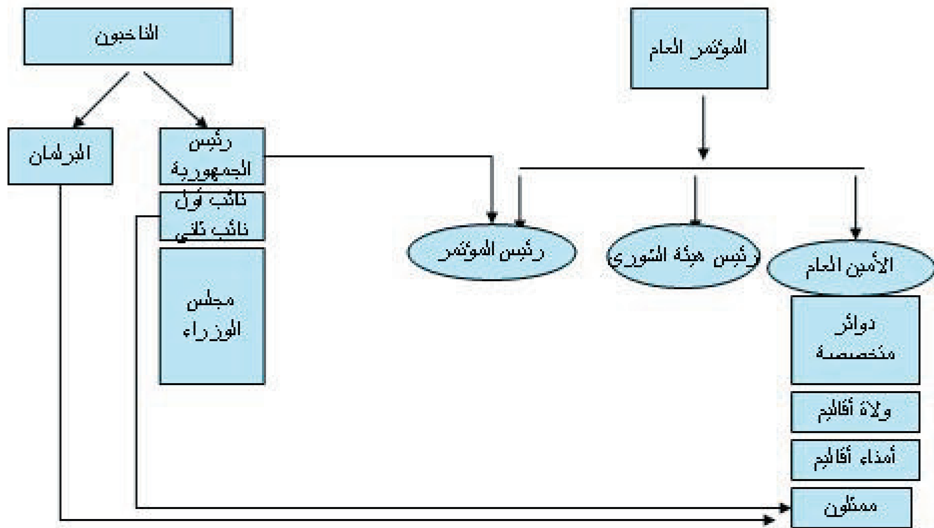
"المؤتمر الوطني كيان جامع لأهل السودان، يحيط بوظائف الحركة السياسية الاجتماعية الشاملة التي تقود الدولة والمجتمع". فماذا يفهم من هذا؟ هل يفهم منه مثلاً أن المؤتمر الوطني حزب سياسي، ولكنه يختلف عن الأحزاب السياسية المعروفة وعن التنظيمات الإسلامية المألوفة، ومن أجل ذلك استخدم لفظ "كيان" بدلاً عن لفظ "حزب" أو "تنظيم"، وما هو الفرق بين هذه الألفاظ؟ أم يفهم من ذلك أن هذا الكيان تحالف وطني بين قوى اجتماعية وثقافية متباينة، يضم مسلمين وغير مسلمين؟ وهل تعني الإحاطة والقيادة المذكورتان في هذا التعريف أن المؤتمر الوطني حزب شمولي على شاكلة الأحزاب الشمولية المعروفة التي تهيمن على الدولة والمجتمع ؟.

ثم أشارت المقدمة – وعلى المنوال ذاته – إلى أن النظام الأساسي المقترح يقصد من ورائه تطوير نظم المؤتمر الوطني وعلاقاته، اهتداءً بتجربة الإنقاذ الأولى وتجربة نظام المؤتمرات اللاحقة لها. ولكنا نعلم أن نظام "المؤتمرات" كان نظاماً وسطاً بين النظام الحزبي والنظام الشمولي، ويقوم على رفض فكرة القيادة المركزية القابضة، فهل يقصد

"بالتطوير" الوارد في هذه المقدمة أن المؤتمر الوطني سيتحول من نظام المؤتمرات الشعبية إلى نظام المركزية الحزبية التي تحيط بحركة المجتمع والدولة وتقودهما؟

إن مثل هذه الأسئلة وغيرها، والتي تتعلق بطبيعة الحزب وعلاقاته، كان من الممكن أن يجاب عليها بصورة واضحة في مقدمة الوثيقة أو في ثناياها، ولكن الوثيقة قد وضعت بطريقة كأنما يراد من ورائها الإخفاء أكثر من الإبانة. ولن يكون من المستغرب عندئذ أن يثور جدل حول هذه المعاني عندما توضع الوثيقة موضع التنفيذ، كما لن يكون مستغرباً إذا تساءل بعض الناس عما إذا كانت هناك دوافع خفية وأهداف خاصة تكمن خلف هذا النوع من الغموض والإبهام.

هذا من حيث صياغة المقدمة، أما من حيث المضمون فقد يكون من المناسب أن نحول النظام المقترح إلى رسم تخطيطي تسهل من خلاله رؤية العلاقات بين أجهزة الحزب والجهاز الحكومي، وذلك على النحو الموضح فى الرسم التخطيطى رقم (٢) أدناه:



رسم تخطيطى رقم(٢) يوضح

العلاقة بين الجهاز الحكومى وأجهزة حزب المؤتمر الوطنى ١٩٩٨

يمكن أن نلاحظ بعد النظر في الرسم التخطيطي (رقم ٢)، والذي يوضح العلاقة بين الجهاز الحكومي وأجهزة حزب المؤتمر الوطني، أن هذا الهيكل يختلف عن هياكل الأحزاب المركزية القابضة (الإتحاد السوفيتي سابقاً والصين)، حيث يكون الأمين العام للحزب في تلك الدول رئيساً للجمهورية، كما يختلف عن هياكل الأحزاب الديمقراطية (بريطانيا، والولايات المتحدة)، حيث لا تكون لرئيس المؤتمر في تلك الدول سلطات غير سلطة إدارة جلسات المؤتمر.

ولكن الذين صمموا هذا الهيكل أردوا أن يعطوا كل السلطات التنفيذية في داخل الحزب والحكومة للأمين العام للحزب، ولكن بدلاً من جعله رئيساً للحكومة ليديرها بصورة مباشرة أتاحوا له مجالا واسعا ليفعل الشىء نفسه ولكن من خلال "أمانات" متخصصة تتبع له وتعمل من خارج مجلس الوزراء، ومن خلال "ولاة للأقاليم" يكونون أعضاء في أمانته، وكأن الهيكل يسمح في هذه الحالة بوجود مجلسين للوزراء. أما في الجهة المقابلة فقد أخذت من رئيس الجمهورية كل الصلاحيات التنفيذية التي كان يتمتع بها بوصفه رئيساً للوزراء، كما أخرج من تحت سلطته ولاة الأقاليم، ولم يعط في مقابل ذلك مقعداً في داخل المجلس القيادي (الذي تبلغ عضويته مائة وثمانية عشر) وإنما جعلت له إدارة جلسات المؤتمر العام الذى ينعقد مرة كل أربع سنوات وادارة هيئة الشورى التى تنعقد مرة كل ستة أشهر.

وقد يقال هنا أن الغرض من وجود رئيس الجمهورية على رأس الهيئة التشريعية للحزب يعني أنه قد أعطي صلاحية محاسبة المجلس القيادي، ولكن إذا كانت الموضوعات التي يحاسب عليها المجلس القيادي هي الموضوعات التنفيذية ذاتها التي تشكل صميم أعمال رئيس الجمهورية فإنه سيجد نفسه في مكان السائل والمسئول، إذ كيف يكون المسئول التنفيذى الأول هو نفسه المسئول عن الجهاز الرقابى والتشريعى؟ أما كان الأولى في مثل هذه الحالة أن يفصل تنظيمياً بين رئاسة هيئة الشورى ورئاسة الجمهورية، وأن

يعفى الفريق البشير من موقع رئاسة الجمهورية ويتفرغ لمهام المراقبة والمحاسبة من موقعه في رئاسة هيئة شورى الحزب.

ويمكننا أن نلاحظ – علاوة على ما تقدم – أن هذا الهيكل لا يبعد كثيراً عن الهيكل التنظيمي الذي كانت تسير عليه الحركة الإسلامية في مرحلة ما قبل الدولة، فهو هيكل مواز لأجهزة الدولة بصورة شبه تامة، ولا يسعى لإيجاد ارتباط بها إلا من خلال وجود رمزى لرئيس المجلس النيابي في هيئة الشورى، ووجود رمزى لنائبي رئيس الجمهورية في المجلس القيادي للمؤتمر الوطني، وهذا أمر مثير للدهشة، إذ كيف فات على واضعي هذا النظام وعلى الذين أجازوه أن هذا النمط من الازدواجية الجهازية – والذي لا يوجد مثيل له في أي نظام سياسي – يمثل تخلفاً كبيراً من الناحية الإدارية والسياسية معاً. لأنه إذا اعتبرنا أن المؤتمر الوطني هو حزب الأغلبية الحاكمة – بما لديه من تأييد شعبي نال به أغلبية المقاعد في المجلس الوطني ونال به موقع رئاسة الجمهورية – فكيف يكون المجلس القيادي للحزب منقطعا عن الجهاز التنفيذي للحكومة، وكيف يكون الجهاز التشريعى للحزب منقطعا عن الجهاز التشريعى الدولة؟ إن هذه الملاحظات والتساؤلات التي تبدت لنا من خلال الدراسة الموضوعية لهيكل النظام الأساسي للمؤتمر تجعلنا أمام ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الهيكل قد جاء نتيجة لمناقشات وتوصيات متباينة، جمعت بصورة متعجلة، فلم يعمل فيها النظر ولم يدقق في مغازيها البعيدة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الهيكل صيغة توفيقية بين آراء متابينة لمجموعات عديدة في داخل المؤتمر، ولذلك غلب عليه الجانب التمثيلي، بحيث تمثل كل مجموعة بعدد منها في أجهزة الحزب دون تفطن كافٍ لما ينشأ من تضارب بين أجهزة الحزب وجهاز الدولة.

الاحتمال الثالث: أن يكون الهيكل جزءاً من خطة مستترة تمهد لمرحلة جديدة ليست لتطوير نظام الإنقاذ وترشيده وإنما للانفصال عنه والعودة لإحياء وتقوية الجهاز

التنظيمي القديم.

إن معرفتنا بالحركة الإسلامية، وبما تراكم لديها من خبرات تنظيمية وإدارية وسياسية تجعلنا نستبعد الاحتمال الأول، ونتردد في قبول الاحتمال الثاني، ونميل إلى ترجيح الإحتمال الأخير.

هذا الاحتمال الأخير يقوم على افتراض أن خلف الجوانب الظاهرية والقانونية لهيكل النظام الأساس توجد جوانب "باطنية" متعلقة بالأشخاص، وبالخطط الخاصة التي يتبعونها حفاظاً على مواقع أو مصالح. فإذا كانت أهم مسائل الهيكل هي اختصاصات الأمين العام ورئيس الجمهورية والعلاقة بينهما فإن هذه ليست مسائل موضوعية مجردة، وإنما هي مسائل يختلط فيها الموضوعي والشخصي، ويتداخل فيها العام والخاص، لأنها تتعلق – بصورة أو بأخرى – بشخصين أساسيين هما الدكتور الترابي (الأمين العام للمؤتمر الوطني) والفريق عمر البشير (رئيس الجمهورية) وهو ليس مجرد تعلق عرضى بشخصيهما بقدر ما هو تعلق بتصوراتهما وطموحاتهما الخاصة، وخططهما التي لا يعبران عنها بصورة كاملة ومكشوفة.

فإذا كان هذا التقدير للأمور مناسبا، فيتوجب علينا أن نتساءل عند هذا الحد: ما هى المجموعة التى كانت تقف وراء ذلك الهيكل ؟ وما هى الأهداف التى كانت تسعى اليها ؟ وما هى استراتيجيتها؟ و كيف قاد هذا الهيكل إلى نزاع الصلاحيات، و ما هى والأطراف الأخرى التي انضمت إلى النزاع أو استفادت منه؟ قد نتمكن من الاجابة على بعض هذه الاسئلة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه قد أتيح لهذه الصيغة المعدلة للمؤتمر الوطنى أن تستمر لمدة عشرة أشهر، من فبراير الى ديسمبر ١٩٩٨، تمتع فيها الامين العام (د. الترابي) بكل الصلاحيات التى أرادها، فاستطاع أن يقصى كل القيادات التى لا يريدها، وأن يسترجع كل العناصر القيادية التى كان يطمئن اليها. فبرز فى تلك الفترة عثمان عبد اللطيف (من القيادات السابقة فى حزب الامة)، وعز الدين السيد(من القيادات السابقة

فى الحزب الاتحادى الديمقراطى)، و بدر الدين سليمان و أبو القاسم محمد ابراهيم (من قيادات الاتحاد الاشتراكى السابقين)، فصار كل هؤلاء أعضاء أساسيين فى قيادة الحزب، الى جانب على الحاج محمد، وعبد الله سليمان العوض، من القيادات الاخوانية القديمة التى جئ بها لتسد الموقع الذى كان يشغله على عثمان ومجموعتة. وسنلاحظ بصورة خاصة أن عددا من الشخصيات التى اجتمعت فى منزل عثمان خالد عشية وفاة اللواء الزبير، ودفعت بالترابى ليكون نائبا أولا، قد وجدت الطريق سالكا آنئذ لتضع نفسها فى المجلس القيادى الذى شكله الترابى أو قريبا منه. وبناء على هذا فيمكن أن نستنتج ان أطرافا أخرى بدأت تتشكل وتدخل حلبة الصراع. ولعل أول تلك الأطراف هى "البطانة" الجديدة التى بدأت تلازم الأمين العام وتظهر معه على مسرح العمليات، وقد كان هذا الهيكل يمثل باكورة ثمارها "القانونية". وفى مقابل هذه ظهرت أيضا "بطانة" أخرى صارت تلازم الرئيس وتتقوى به لتتخذ لها موقعا على مسرح العمليات، وقد مثلت "مذكرة العشرة" باكورة ثمارها السياسية والقانونية، وسنلاحظ من الآن فصاعدا أن هذه الأطراف الجديدة فى النزاع ستتولى أدوارا متعاظمة فى النزاع، وان أدوار الترابى والبشير ستأخذ فى التقلص التدريجى.

ب: مذكرة العشرة

إن البداية العلنية للنزاع بين الإسلاميين في السودان تعود إلى العاشر من ديسمبر ١٩٩٨م، حينما تقدم عشرة من أعضاء هيئة شورى المؤتمر الوطني بمذكرة أثناء اجتماع الهيئة، أشاروا فيها إلى ضرورة تقليص عضوية المجلس القيادي للمؤتمر الوطني، ومراجعة وتعديل الصلاحيات الممنوحة له ليكون أكثر شورية وكفاءة، وذلك من خلال تعديل النظام الأساسي، كما طالبت المذكرة– علاوة على ذلك – بانتخاب لجنة قيادية من داخل المجلس، وفصل عمل الحزب عن الدولة، وإنهاء الازدواجية في القيادة.

عرفت هذه المذكرة فيما بعد "بمذكرة العشرة"، وصار لها صدى سياسيا كبيرا لأنها دفعت بالنزاع القديم الى مواقع متقدمة فى المواجهة، وخرجت به من إطار الإسرار فى القنوات غير التنظيمية الى إطار الإعلان فى داخل قنوات التنظيم، وأضافت اليه، علاوة على ما فيه، عناصر وأطراف جديدة لم يكن لها وجود إبّان بزوغه الأول بين الأطراف الأساسية. فما هو مضمون تلك المذكرة؟ ومن هم أصحابها؟

يمكننا القول بعد قراءة نص المذكرة، وبعد النظر فى مجمل النقاش الذى مهد لها أو جاء تعقيبا عليها، أن خطاب المعترضين تركز حول مفاهيم وحدة القيادة،المؤسسية والشورى أسلوبا للعمل للتنظيمى،الفاعلية التنظيمية، مما يمكن إجماله فى النقاط التالية:

١-إن العلاقة "الغامضة" بين قيادة التنظيم ممثلة فى الامانة العامة، وقيادة الدولة ممثلة فى رئاسة الجمهورية ينبغى أن تحدد بدقة ووضوح؛

٢-أن تنتخب هيئة الشورى مكتبا قياديا من ثلاث وعشرين عضوا، ويكون رئيس المؤتمر رئيسا لهذا المكتب، ويكون الأمين العام أمينا له، ويجتمع مرة كل شهر لتحديد السياسات العليا، خاصة الترشيحات والتعينات فى المناصب التنفيذية والتشرعية فى الدولة والتنظيم، وللمحاسبة على الأداء التنفيذى، وتكون قراراته ملزمة لكل عضوية التنظيم، وله أن يدعو مجلس الشورى للانعقاد؛

٣-أن ينشأ جهاز تحت قيادة الأمين العام يسمى " المجلس القيادى"، يكون جهازا استشاريا تنسيقيا يناقش استراتيجيات الحركة الإسلامية العامة، ويسعى لتوحيد الرؤى بين القيادات الحركية والرسمية، ويوصى للمكتب القيادى حول الشؤون العامة، ويعمل على تثبيت الفيدرالية وإثراء الفكر السياسى، ويجتمع مرة كل ثلاثة أشهر؛

٤-أن يعطى مجلس الشورى صلاحيات المؤتمر القومى فى فترة غيابه، كما تعطى له على وجه الخصوص صلاحية انتخاب الأمين العام ونائبه، وانتخاب المكتب القيادى باكمله ومحاسبته. علاوة على ذلك فان لمجلس الشورى أن ينتخب رئيسا له، ثم اقترح أصحاب المذكرة أن تقسم هيئة الشورى نفسها الى ست لجان حددت فى نص المذكرة.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ فى هذا التوزيع للسلطات والاختصاصات عددا من الأمور يمكن اجمالها ايضا فيما يلى:

أولا:أن مجلس الشورى قد أولى إهتماما كبيرا وأعطى كل الصلاحيات الأساسية التى يتوقع أن يحظى بها مثل هذا المجلس فى أى تنظيم اسلامى ديموقراطى. الصلاحية الوحيدة التى لم تعط لمجلس الشورى هى صلاحية اختيار رئيس المؤتمر الوطنى، إذ جعلت من اختصاصات المؤتمر القومى، ولكن أعطى مجلس الشورى فى المقابل مباشرة صلاحيات المؤتمر القومى فى فترة غيابه، مما يعنى أن تكون لمجلس الشورى صلاحية عزل رئيس المؤتمر، وتعيين خلف له لحين انعقاد المؤتمر العام، كما أعطيت لمجلس الشورى صلاحية انتخاب كل عضوية المكتب القيادى ومحاسبتهم، وانتخاب الامين العام ومحاسبته؛

ثانيا: تضمن هذا الاقتراح من الناحية العملية المتصلة بأطراف النزاع ترفيعا مباشرا لموقع رئيس المؤتمر، فبدلا من أن يحرم من مقعد فى مجلس قيادى يفوق عدد أعضائة المائة، ويعطى رئاسة شكلية لمؤتمر قومى قد ينعقد بعد أربع سنوات أو لا ينعقد، أعطى هذه المرة كل الصلاحيات التنفيذية فى التنظيم والحكومة معا، ولعل ذلك هو ما قصده

الجدير بالذكر أن هذه القيادات "الصاعدة" لم يتواصل صعودها، إذ استقال حامد تورين من المؤتمر الوطني وعقد مع آخرين مؤتمرا صحافيا دعا فيه إلى تأسيس حزب جديد، ثم استقال فيما بعد د.غازى صلاح الدين من موقع مستشار رئيس الجمهورية،ثم عاد اليه على مضض، وانتهى بهاء الدين حنفي سفيرا للسودان في تركيا، وسيد الخطيب مديرا لمركز الدراسات الاستراتيجية

اصحاب المذكرة بحديثهم عن "توحيد القيادة".

ثالثا: إن موقع الأمين العام الذى كان عليه الدكتور الترابى قد أحدثت فيه تعديلات اساسية تتعلق بالسلطة المنشأة له ، وبالأهداف المناطة به، وبالصلاحيات الممنوحة له. فالأمين العام فى هذا التصور لا يختاره المؤتمر القومى العام (كما هو الأمر فى حالة رئيس المؤتمر) وإنما يختاره ويحاسبه مجلس الشورى، مما يعنى بصورة تلقائية أن موقع الأمانة العامة قد وضع فى المرتبة الثالثة فى هرم السلطة التنظيمية – تاليا لمرتبة الرئاسة ولهيئة الشورى. ويترتب على هذا بصورة طبيعية أيضا أن من يشغل موقع الأمين العام لن تكون له صلاحيات تنفيذية إلا من خلال عضويته فى مجلس المكتب القيادى(الذى لن يختاره هو كما كان يفعل د.الترابى من قبل)، ولن يستطع أن يتحكم بصورة كبيرة فى قراراته.على أن المجلس القيادى قد أنيطت به من ناحيه أخرى مهمة التنسيق بين الأجهزة الحكومية والتنظيمية، ومهمة صياغة استراتيجية التنظيم وتقوية النظام الفيدرالى. وهذه المهام تشكل- إذا نظر فيها بامعان- مفصلا رئيسيا من مفاصل السلطة، لا يقل أهمية عن المفاصل الاخرى التى يمسك بها رئيس المؤتمر الوطنى ورئيس مجلس الشورى.

رابعا: يبدو أن أصحاب المذكرة يضمرون من تحت هذا الهيكل الادارى تصورا للتنظيم وللدولة وللعلاقة بينهما يختلف بدرجة كبيرة عن التصور الذى كان يضمره واضعو الهيكل الأول الذى تطرقنا له آنفا. فبينما كان واضعو الهيكل الأول يودون أن يعززوا من قبضة الامين العام على الحكومة دون أن يكون رئيسا لها، أراد "أصحاب المذكرة" أن يوجدوا توازنا فى الصلاحيات بين الحكومة والحزب، فيكون رئيس الحزب رئيسا فعليا لهما معا على أن يخضع هو ومجلسه القيادى للرقابه والمحاسبة والعزل من قبل مجلس مستقل للشورى ينتخبه المؤتمر القومى العام ويمارس صلاحيات المؤتمر فى الفترة التى لا يكون هذا الأخير منعقدا فيها.

لم ينتقد الدكتور الترابى محتوى "مذكرة العشرة" بصورة موضوعية، وإنما

الجدير بالذكر أن هذه القيادات "الصاعدة" لم يتواصل صعودها، إذ استقال حامد تورين من المؤتمر الوطني وعقد مع آخرين مؤتمرا صحافيا دعا فيه إلى تأسيس حزب جديد، ثم استقال فيما بعد د.غازى صلاح الدين من موقع مستشار رئيس الجمهورية،ثم عاد اليه على مضض، وانتهى بهاء الدين حنفي سفيرا للسودان في تركيا، وسيد الخطيب مديرا لمركز الدراسات الاستراتيجية

أعترض على الشكل الذى قدمت به، معتبرا المشاورات الجانبية بين أعضاء المذكرة "نجوى من عمل الشيطان" كما روى عنه، وقد غضب على مقدميها غضبا كانوا يتوقعونه. ولعل السبب من وراء ذلك يرجع الى أن الدكتور الترابى لم يعلم بأمر المذكرة إلا لحظة توزيعها على عضوية المجلس أثناء اجتماعهم العادى، ولعل تلك هى المرة الاولى التى يفاجأ فيها الدكتور الترابى بصورة كاملة، وتفشل المجموعة المحيطة به أن تلتقط خيوط الحركة المضادة له ، ناهيك عن أن تحيط بتحركاتها. فكان من الطبيعى أن يستشيط د.الترابى غضبا لم ير له مثيل، ويصر على رفض محتوى المذكرة وشكلها.

ولكن المذكرة حظيت، رغم معارضة الترابى، بقبول فى مجلس الشورى، وأجيزت بكاملها، ممهدة بذلك الطريق الى واحد من أخطر الإنشقاقات التى تشهدها الحركة الاسلامية السودانية فى تاريخها المعاصر.

أما إذا كان هناك شئ آخر يمكن أن يقال عن "مذكرة العشرة" فهو يتعلق بالأشخاص الذين أعدوها ووقعوا عليها، ويتعلق بعلاقاتهم السابقة بالأطراف الأساسية فى النزاع، والنفوذ الذى يمكن أن يؤل إليهم فى التنظيم والحكومة. بالطبع أن هذه المجموعة لم تنشق عنها الأرض بصورة مفاجئة، وإنما تمثل هى والنقاط التى أثارتها إمتدادا للنزاع المتطاول الذى نشب فى داخل المجلس القيادى، فمن هم أعضاء تلك المجموعة؟ وماذا يمثلون؟

قد لا يستطيع الباحث أن ينفذ بصورة مباشرة الى معرفة الوزن الذى تمثله هذه المجموعة وكيف تشكلت الا بشئ من اعادة التصنبف، فاذا قمنا بذلك فسنجد عددا من المجموعات: مجموعة تمثل القيادات التاريخية ذات الصبغة الاخوانية الظاهرة(ويرمز لها بعثمان خالد و ابراهيم أحمد عمر وأحمد على الامام)، ومجموعة تمثل القوات العسكرية والأمنية (ويرمز لها بـ بشخصية بكرى حسن صالح ونافع على نافع)، ثم هناك مجموعة القيادات الوسيطة الصاعدة (ويمثلها غازى صلاح الدين وسيد الخطيب وبهاء الدين حنفى، ومطرف صديق وحامد تورين)[٢٣]

---

٢٣ الجدير بالذكر أن هذه القيادات "الصاعدة" لم يتواصل صعودها، إذ استقال حامد تورين من المؤتمر الوطني وعقد مع آخرين مؤتمرا صحافيا دعا فيه إلى تأسيس حزب جديد، ثم استقال فيما بعد د.غازى صلاح الدين من موقع مستشار رئيس الجمهورية،ثم عاد اليه على مضض، وانتهى بهاء الدين حنفي سفيرا للسودان في تركيا، وسيد الخطيب مديرا لمركز الدراسات الاستراتيجية.

ربما ساعدنا هذا التصنيف فى التعرف على "التحالف الجديد" الذى بدأ يتشكل حول قيادة الفريق البشير، وبعيدا عن الترابى ومجموعته. فهو تحالف بين العسكريين الإسلاميين والقيادات المدنية الوسيطة التى تمسك بجهاز الدولة والأجهزة الأمنية، وبعض الرموز التاريخية والفكرية التى يمكن أن تستقطب تأييدا من القواعد التنظيمية و المجتمعية الأخرى. أما الى أى مدى يستطيع هذا التحالف أن يتقدم على مجموعة الترابى فان ذلك سيتوقف على قدرة هذا الأخير على التماسك الداخلى، وعلى مدى نجاحه فى ابراز نموذج جديد للعمل الاسلامى، وللقيادة الإسلامية، يختلف عن نهج وأسلوب د. الترابى، وعلى قدرته فى إزاحة العناصر الإنتهازية الفاسدة (الداخلية والخارجية) التى تنجذب نحو السلطة لا محالة، وعلى قدرته فى التصدى للمشكلات القومية الكبرى التى تواجه المجتمع كله وعلى رأسها مشكلة الجنوب ومشكلة دارفور.

ج: المؤتمرات والمؤتمرات المضادة

لم يبق بعد مذكرة العشرة الا إعلان المفاصلة التامة بين المجموعتين المتنازعتين، وأن تستقل كل مجوعة بحزبها الخاص، إذ أنه بات من الواضح لكل ذى عينين أن الأرضية المشتركة للعمل المشترك بينهما قد وصلت أقصى درجات التآكل. ولكن المسافة الزمنية بين المذكرة (ديسمبر ١٩٩٨) والافتراق العلني إلى حزبين منفصلين (يونيو ٢٠٠٠) تطاولت لتبغ عاما ونصف. لقد كان من الممكن أن يتقدم الدكتور الترابى باستقالته من الحزب يوم أن هزم رأيه فى داخل مجلس الشورى، وقلصت صلاحياته وخفض موقعه القيادي، ولكن الذين يعرفون د.الترابي جيدا يعرفون أنه ليس من نوع الشخصيات التى يمكن أن تستقيل، ولم يعرف فى تأريخه السياسي الطويل أن تقدم باستقالة ، فهو يمتاز بقدرة كبيرة على امتصاص الضربات، ومواصلة السير نحو أهدافه الإستراتيجية، فى همة لا تعرف الفتور، وقدرة على تغيير المواقف وتبريرها لا تضاهى. ولكن علاوة على الخصائص الشخصية الترابي فقد كان هناك تقدير آخر وراء تلكؤ المجموعتين فى إعلان المفاصلة، إذ لم تستطع أي منهما أن تعلن انفصالها عن الأخرى خوفا من أن يقال أنها هى التى بادرت بشق صف الحركة الإسلامية وخرجت على الجماعة، مما يترك إيحاءات سلبية لدى القواعد الإسلامية المتدينة، والتي ستدور معركة حامية بغرض استقطابها. وهكذا تعذر على أى من الفريقين أن يستقل عن الآخر، وتوجب عليهما أن يعملا معا في تعايش مصطنع بين قيادتين منفصلتين، وأن يتظاهرا بالتعاون بينما أخذ كل منهما يعد عدته ويرتب أوراقه بصورة جديدة، تأهبا لمرحلة أخرى من مراحل النزاع.

أدرك الترابى قبل غيره أن مذكرة العشرة تعنى - علاوة على ما أحدثته من تغيير في الهياكل التنظيمية- أن ما استثمره في القيادات الوسيطة قد بدأ يتبدد، وأنه لم يبق أمامه الا أن يقتات من رأسماله الأساسى المتمثل في القواعد الأخوانية "القديمة"، التى تباعدت المسافة بينه وبينها في الفترة السابقة، إما بسبب إهماله لها، أو بسبب "حله"

المتعمد لأجهزة التنظيم واستغنائه عنها. لم يكن أمامه إذن سوى العودة الى "الجذور"، وتصوير الوضع بأن "مؤامرة" قد حيكت ضد الشيخ، وأنه قد جاء الى قواعده مستنصرا على الفئة المارقة، التى استبدت بها شهوة السلطة. ووفقا لهذه الرؤية فقد صار الهدف واضحا: أن تعبأ جماهير "الإخوان" وتحشد في اتجاه "مؤتمر عام" يطيح بمجموعة العشرة وبمجلس الشورى الذى احتضن توصياتها.

لم يضع د. الترابى وقته، وإنما انخرط بسرعة فائقة في تحريك حملة هائلة تحت شعار إعادة بناء التنظيم من القاعدة إلى القمة لمواجهة المرحلة القادمة. واستطاع أن يجوب معظم أقاليم السودان، وأن يلتقي بالقيادات الإخوانية السابقة، والقيادات الأخرى التى انضمت الى التنظيم في العهد الإنقاذى، مستخدما في ذلك كل قدراته السياسية وخبراته التنظيمية. وكانت الحصيلة أن تمكن هو وأعوانه في التاسع من أكتوبر ١٩٩٩من عقد مؤتمر عام بلغت عضويته ١٠ آلاف، وتمكن من خلال المؤتمر أن يحسم الخلاف على النظام الأساسى لصالحه؛ اذ اقترحت هيئة شورى المؤتمر السابقة أن يكون رئيس الجمهورية الموالى رئيسا للمؤتمر العام، الذى ينعقد مرة واحدة كل أربع سنوات، ما عدا الحالات الطارئة، بينما اقترحت مجموعة العشرة أن يكون رئيس الجمهورية رئيسا للتنظيم. ظلت اللجنة المختصة بشؤون الهيكل تناقش الأمر لمدة يومين دون التوصل الى قرار، ولما عرض الاقتراحان على التصويت، فاز اقتراح مجلس الشورى بأغلبية ثلاثة أصوات، عندها قرر أعضاء اللجنة رفع الأمر برمته الى الاجتماع العام الذى يضم ١٠ آلف عضو، ولكن عدل عن ذلك، وأحيل الأمر الى لجنة مصغرة، توصلت الى حل وسط ينص على أن رئيس الجمهورية هو رئيس التنظيم، ولكن مهمته تنحصر فقط في رئاسة جلسات المؤتمر، مع وعده بأن يكون مرشح التنظيم لرئاسة الجمهورية في الانتخابات القادمة. فكانت تلك أكبر هزيمة لمجموعة البشير، ثم جاءتها هزيمة أخرى حينما أسفرت انتخابات مجلس الشورى الجديد (٤٥٠ عضوا) عن سقوط (أو إسقاط) أبرز الموقعين على المذكرة: مثل سيد الخطيب ونافع

على نافع وغازى صلاح الدين وابراهيم أحمد عمر. أما في الجانب الآخر فقد قرر المؤتمر بالاجماع اختيار د. الترابى أمينا عاما، ورئيسا للهيئة القيادية، وإستثنائه من النص الوارد في النظام الأساسى الذى يمنع الجمع بين قيادة التنظيم والوظيفة التشريعية والتنفيذية، وذلك لتمكينه من استكمال ما تبقى من دورة المجلس الوطنى (البرلمان).وعلى هذه الصيغة يكون د.الترابى قد أحكم قبضته بصورة تامة على التنظيم والحزب، وعلى الجهازين التنفيذى والتشريعى للدولة، كما يكون قد تمكن من إقصاء كل خصومه الأساسيين: إبتداء برئيس الجمهورية وانتهاء بمجموعة العشرة. الشيء الوحيد الذى أخفقت فيه مجموعة د. الترابى هو أن رفض أقتراحها بأن يكون عثمان عبد اللطيف(القطب السابق في حزب الأمة والعضو اللآحق في المكتب القيادى للترابى) رئيسا لمجلس الشورى الجديد، بينما قبل اقتراح المجموعة الاخرى بأن يكون الدكتور عبد الرحيم على رئيسا للمجلس. شكل فوز هذا الإقتراح مفاجئة لمجموعة د.الترابى، كما شكل لها فيما بعد ثغرة تبدد من خلالها كل ما اكتسبته في المؤتمر العام، كما سيتبين لاحقا. ولكن وكيفما كان الأمر فسنلاحظ أن د.الترابى لم يكتف بهذا الانتصار الكبير، بل سعى للقضاء النهائى على خصومه، فاتجه نظره الى البرلمان ليستقل الفترة المتبقية له في رئاسته فيقوض الصلاحيات الدستورية لرئيس الجمهورية. على أن ذلك قد صار واحدا من أكبر الأخطاء التى ارتكبها في حياته السياسية-كما سنرى.

أحست مجموعة القصر الموالية للفريق البشير بخطورة الموقف منذ أن بدأت فكرة الدعوة لمؤتمر عام، فلم تكن راغبة في الفكرة من أساسها، إذ كانت تدرك أن قدرة د.الترابى في تعبئة القواعد الإخوانية وحشدها لا تضاهى، وأن حجم عضوية المؤتمر، والطريقة التى تحدد بها، سيؤثران تأثيرا كبيرا في النتائج التى ستسفر عنها جلساته. ولذلك ما أن سافر الترابى في زيارة قصيرة الى إيران[٢٤]الا وأسرعت تلك المجموعة- من خلال الإدارات التى بين يديها- في السيطرة على عضوية اللجان التى كان من المقدر أن تشرف

---

٢٤ قام الترابى بزيارة ايران بصفته رئيسا للبرلمان السودانى وذلك للمشاركة فى الإجتماع التأسيسى لمؤتمر البرلمانات الإسلامية.

على اختيار مندوبى المؤتمر العام، ونسب تمثيل الولايات، والأوراق المقدمة للمؤتمر، وتعديلات الميثاق واللوائح الداخلية للمؤتمر. غير أن د.الترابى استطاع بعد عودته أن يثير زوبعة حول الموضوع، وأن يعيد مناخ الأزمة، مما حدا بمجموعات كثيرة من الاخوان أن تتداعى للتوسط بين الطرفين، وقد استطاعت بالفعل أن تنزع فتيل المواجهة بأن جعلت الطرفين يقبلان فكرة تجميد تكوين لجان التحضير للمؤتمر وإيقاف عملها، مع تأجيل موعد انعقاد المؤتمر لوقت لاحق. وسنلاحظ من الآن فصاعدا أن "مجموعات الوساطة" هذه ستتحرك تدريجيا لتسد الفراغ الذى أحدثه التنازع في القيادة العليا، و سيكون ظهورها هذا ايذانا بالانهيار التدريجى لأى شكل من أشكال "المؤسسية التنظيمية".

ولما انعقد المؤتمر وسار بالصورة التى سار عليها، واشتمت المجموعة المحيطة بالبشير رائحة الهزيمة، امتنع الفريق البشير عن حضور بعض جلسات المؤتمر، مما أتاح الفرصة مرة أخرى لمجموعات الوساطة أن تتدخل، ومما أتاح فرصة أخرى للفريق البشير ومجموعته–وقد لاحظوا النفوذ الأدبى المتنامى لتلك المجموعة – أن يفتحوا قنوات اتصال مع بعض أعضائها، وأن يكتسبوا تعاطفا في أوساطهم؛ تعاطفا سيوظف ويستثمر غاية الاستثمار فيما بعد.

أدركت مجموعة القصر الموالية للفريق البشير أن الفترة الزمنية المحددة لرئاسة الجمهورية لم يبق منها الا عام واحد، ولأن هذه المجموعة كانت تعول كثيرا على موقع رئاسة الجمهورية، وتخوض معظم معاركها من خلاله، فقد صارت المحافظة عليه وعلى الفريق البشير شخصيا أمرا استراتيجيا يتوقف عليه وجودها السياسى الراهن ومستقبلها القريب، فدفعت الرئاسة بناء على ذلك بمشروع تعديل قانونى يتم بموجبه تقديم انتخابات رئاسة الجمهورية عاما على موعدها المحدد، وكان القصد من تلك الخطوة استباق مرحلة التعددية الحزبية المتوقعة، حيث كانت هناك ضغوط داخلية وخارجية تدفع في ذلك الاتجاه. وجد فريق د.الترابى فرصته الذهبية التى كان يترجاها، فأخذ يعارض الاقتراح معارضة

قوية، مطالبا بأن لا تجرى انتخابات الرئاسة إلا بعد تحقيق الوفاق الوطنى مع أحزاب المعارضة. وعندما أصرت رئاسة الجمهورية على رأيها، هددت مجموعة الترابى بدعوة المؤتمر العام للانعقاد لالغاء قراره السابق، الذى ينص على أن مرشحه لرئاسة الجمهورية هو الفريق البشير، ثم لما بدا لهم أن دعوة المؤتمر العام غير ميسورة، وغير مأمونة العواقب، بدأوا التفكير في وسيلة أخرى: لماذا لا يستخدم المجلس الوطنى (البرلمان) بدلا عن المؤتمر العام، فبدلا من تعديل النظام الأساسى للحزب، أو إلغاء بعض قراراته السابقة، فلماذا لا يعدل دستور الدولة، بحيث يتم من خلال ذلك تقليص صلاحيات رئيس الجمهورية، حتى اذا أعيد انتخابه فلن يجد صلاحيات دستورية ذات شأن، فيبقى رئيسا صوريا للدولة كما قد صار رئيسا صوريا للحزب.

لم يتردد الدكتور د.الترابى في اعداد مشروع بتعديل الدستور يتلخص في: سحب صلاحيات رئيس الوزراء عن رئيس الجمهورية، واستحداث منصب مستقل لرئيس الوزراء، سحب صلاحيات تعيين وعزل الولاة من رئيس الجمهورية، واعطاء ذلك الحق لمجالس الولايات، إعطاء البرلمان سلطة عزل رئيس الجمهورية بأغلبية الثلثين. وهذه التعديلات اذا نظر اليها من ناحية المواقف السابقة، فهى تعنى عدولا كاملا عن النظام الرئاسى الذى كان يتبناه د. الترابى شخصيا، ويروج له منذ أن كان أمينا لجبهة الميثاق الاسلامى في الستينيات، أما إذا نظر اليها من الناحية الستورية المحضة، فإن الشكل الدستورى الجديد الذى يقترحه د.الترابى لا يشبه النظام الرئاسى الأمريكى أوالنظام البرلمانى البريطانى، ولو اقترحه من قبل النزاع لكان من الممكن أن ينظر اليه باعتباره صيغة دستورية مناسبة، أما في الظرف الذى قدم فيه، والطريقة التى قدم بها، فلا يمكن أن ينظر إليه إلا أنه إفراز من افرازات الصراع، وأداة من أدواته.

طلب الرئيس البشير مهلة لدراسة الاقتراحات، ولكن فوجىء بإعادة تقديمها لجلسة البرلمان لتبدأ مرحلة القراءة الثانية، مما اضطر أنصاره للإنسحاب من جلسة المجلس

الوطنى، فتأكد للترابى أنه لن يحصل على أغلبية الثلثين المطلوبة لاجازة التعديلات، فأجل الجلسة الى صباح الثلاثاء، ولكن الرئيس البشير فاجأ الجميع فأعلن في ساعة متأخرة من مساء نفس اليوم (الأحد) حل البرلمان، وإعلان حالة الطوارىء لمدة ثلاثة أشهر، وذلك ما عرف فيما بعد "بقرارات الرابع من رمضان".[٢٥]

٢٥ انظر صحيفة الرأى العام السودانية بتاريخ ٧ / ١٢ / ١٩٩٩ حيث ورد تقرير عن هذا.

د: المفاصلة: قرارات الرابع من رمضان:

ساد الشارع السودانى هدوء اعتيادي فى وقت كانت أروقة الحكم-كما صورها مراسل جريدة البيان الإماراتية بالخرطوم- تغلي كالمرجل غداة إعلان الرئيس البشير حالة الطوارىء وحل البرلمان، قاطعا الطريق على منافسه على السلطة رئيس البرلمان حسن الترابى، الذى سارع إلى عقد مؤتمر صحافي أعلن فيه فض التحالف الذى جمعه مع البشير منذ عشر سنوات، معتبرا ما قام به الأخير ليس سوى(انقلاب عسكري)وتعهد بمقاومته عبر الأطر القانونية، ولكنه لوح باستخدام سلاح الجماهير والقوة إذا لزم الأمر. أما الرئيس البشير، الذى أرجا مؤتمره الصحفي إلى ما بعد مؤتمر الترابي، فقد ظهر على شاشات التلفزيون مرتديا زيه العسكري ليقول أن قراره (ليس انقلابا) بل تحرك المقصود به(إعادة الانضباط، وهيبة الحكومة، وتوحيد القيادة)، مشيرا إلى أن الترابى يتصرف وكأن للسودان رئيسين، وأستشهد بالمثل السوداني(رئيسين بغرقوا المركب) و قال: "بعد كده مافى ولاء مزدوج طالما هناك قيادة واحدة، وأى إنسان يقول غير ذلك يمكنه أن يتنحى." وذكر أن الترابى دأب على تخطيه وأوضح قائلا: "عندما كنت أطلب الاجتماع معه أجده لا يريد ذلك وإنما يرغب فى إهانتى بمحاولة التحقيق معي أنا ونائب الرئيس بسبب ما يرى أنه غياب منا عن البرلمان."[٢٦]. وبعد يومين من هذا، ذهب يؤكد هذه المعانى نفسها فى مؤتمر صحفى فى القاهرة قائلا أنه: "لا يمكن أن تكون هنلك حكومتان فى السودان، أحدهما فعلية تجلس فى حزب المؤتمر الوطنى، وأخرى صورية تجلس فى القصر الجمهورى، وأنه لا يمكن أن يكون هناك رئيسان، فعلى هو الترابى ورئيس صورى هو البشير."[٢٧]

وعند هذا المنحنى تكون الأزمة قد استحكمت حلقاتها، ولم يبق الا أن يحول الترابى ومجموعته من ملفات السياسة الى ملفات الأمن. ولكن الغريب فى الأمر أن الترابى ومجموعته لم يعتقلوا، وقد تركت لهم مساحة زمنية تبلغ بضعة أشهر، استطاع فيها الترابى أن يسافر الى خارج البلاد (قطر) ويعود ويعقد اجتماعات لمجموعته ويصرح

---

٢٦ صحيفة البيان الإماراتية، الثلاثاء ٦ رمضان ١٤٢٠،الموافق ١٤ ديسمبر ١٩٩٩.
٢٧ الاهرام القاهرية، ١٦ ديسمبر ١٩٩٩.

للصحف المحلية والاجنبية، ويعقد ندوات ضخمة فى نواحى العاصمة القومية يتحدث فيها عن "أسرار" تحالفه مع البشير.

أما فى الجانب الآخر فقد تأكد للبشير أن الخطوات التى قام بها لم تقابل بأى رد فعل مضاد، بل وجدت ترحيبا شديدا على المستوى الاقليمى، مما شجعه أن يواصل مشوار "الأنضباط"، وأن يسعى بصورة حثيثة لاكمال مشوار توحيد القيادة، أى وضع يده على قيادة التنظيم بعد الإزاحة التامة للترابى. وفى هذا الإطار أصدر الفريق البشير فى الثانى من مايو ٢٠٠٠، بصفته رئيسا للمؤتمر الوطنى بيانا دعا فيه لما أسماه "النفرة الكبرى" لإصلاح وتوحيد الحزب، ولنفاذ قرارات مجلس الشورى حول المعالجة الشاملة. ومشروع "المعالجة الشاملة" هو المقترح الاصلاحى الذى توصلت إليه لجان القيادات الإخوانية التى كانت تتوسط بين الطرفين المتصارعين، والتى عرفت فيما بعد بأسم "لجنة رأب الصدع". وقد قوبل اقتراحها بقبول مناسب وسط جماهير الحركة الاسلامية، على اعتقاد أنه استطاع أن يبلور أساسا للتفاهم يمكن أن يضمن عودة الوحدة للحركة الإسلامية. ولابد من الإشارة هنا إلى أن نشأة هذه المجموعة الجديدة، وتصدرها للأحداث يعود الى سياق البحث عن معالجة مقبولة للأزمة المتطاولة بين أطراف النزاع. وقد بدأها أفراد قلائل ولكن سرعان ما انضم اليها عدد كبير من قيادات الإسلاميين، خاصة اولئك الذين لم يتوغلوا فى الصراع الجارى، ولم يتمحوروا حول أى من طرفيه (مثل د. عبد الرحيم على الذى صار فيما بعد رئيسا لتلك اللجنة، وعبد الباسط عبد الماجد وحسن عثمان رزق والزبير بشير طه ومهدى ابراهيم وآخرين) وقد نالت تلك اللجنة ثقة كبيرة فى أوساط العضوية، وأصبحت محط آمالهم فى الخروج من الازمة.

خلصت اللجنة الى صياغة مقترحاتها فى عشرة بنود، أهمهما البندان الأول والثاني، حيث نص أحدهما على أن يبقى كل من الأمين العام ورئيس الجمهورية فى موقعه، ونص الآخر على أنه إذا تعذر ذلك يقف الذي لا يبقى فى منصبه موقف الناصح من غير اعتزال

للجماعة، ولا خروج عليها، ولا شق للصف. ولم تشأ اللجنة أن تقدم مقترحاتها لطرفى النزاع، وانما تجاوزتهما وتقدمت الى هيئة الشورى لتحصل على النصاب المطلوب من الأعضاء لتتمكن بذلك من طرح المبادرة على المجلس، أسوة بما فعلت هيئة القيادة(التى تعكس موقف د. الترابى) ولجنة الأربعة عشر (التى تعكس موقف المجموعة المؤيدة للرئيس البشير). اعتمد مجلس الشورى فى اجتماع طارىء توصيات اللجنة بالاجماع، وذلك بعد اسقاطه لمقترحات لجنة الأربعة عشر، ولمقترحات هيئة القيادة المشار اليهما آنفا. قوبلت تلك الخطوة بالارتياح فى أوساط الاسلاميين، وبدأ للكثيرين منهم أن الازمة قد سارت فى طريق الإنفراج، خاصة بعد أن أكد كل من البشير والترابى التزامهما باجماع مجلس الشورى، على أن التطورات اللاحقة أثبتت أن ذلك الإرتياح كان ممعنا فى التفاؤل.

لم يكن فى مقدور لجنة رأب الصدع أن تنال قدرا من القبول، أو تصيب شيئا من النجاح، لولا أنها أقرت لكل طرف بشىء مما كان فى يده، إذ أقرت الأمين العام على أمانته، كما أقرت الرئيس البشير فى رئاسته، وكأن اللجنة كانت تتبع تكتيكا يقوم على "تجميد" بعض القضايا الخلافية، و"ترحيل" بعضها الى وقت لاحق فى المستقبل، بحيث يطمع كل من الطرفين أن ينال وضعا أفضل فى المعارك القادمة، بعد أن يؤمن المكتسبات التى نالها فى الوقت الراهن. وكان مما رحل الى المستقبل "تعديل النظام الأساسى" للمؤتمر الوطنى ليتسق مع المعانى والقرارات التى أوصت بها اللجنة وأجازها مجلس الشورى "فى الوقت المناسب وعبر القنوات المختصة"، كما ورد فى تعبير اللجنة. ولكن النظام الأساسى - كما رأينا آنفا- يمثل مربط الفرس، لأنه يتضمن النقطة الأساسية التى كان يدور حولها النزاع، ولم يتفجر فى المقام الأول إلا بسببها، ونقصد بذلك النقطة المتعلقة بوضعية كل من الأمين العام ورئيس الجمهورية، أيكون رئيس الجمهورية رئيسا للحزب فتنتهى بذلك ازدواجية القيادة(كما كانت تنادى بذلك مجموعة العشرة)، أم يكون الأمين العام هو السلطة العليا فى الحزب، مع اعطاء رئيس الجمهورية موقعا رمزيا أو تشريفيا فى

داخل الحزب، كأن يكون رئيسا لجلسات المؤتمر العام (كما كانت تنادى بذلك مجموعة المنشية الموالية للترابى). وكان من الطبيعى أن ينفجر الصراع مرة أخرى بسبب هذه النقطة، وقد وقع ذلك بالفعل حينما دعا الرئيس البشير فى الثانى من مايو ٢٠٠٠ الى ما أسماه "النفرة الكبرى" كما ذكرنا آنفا.

ثم وقع الانقسام عمليا عندما دعا رئيس مجلس الشورى الى اجتماع للمجلس فى ٢٧ يونيو ٢٠٠٠م. اعترضت الأمانة العامة (المجمدة) على ذلك الإجتماع، مشترطة رفع قرار تجميد الأمين العام ونوابه، ولما لم تجد أذنا صاغية، دعت الأعضاء الموالين الى اجتماع شارك فيه بزعمها أكثر من ٥٠ ٪ من أعضاء مجلس الشورى، حيث رأوا مقاطعة الإجتماع. أما فى الجانب الآخر فقد واصلت المجموعة الأخرى إجراءات الاجتماع، والذى انعقد بالفعل فى موعده وشارك فيه، وفقا لرواية تلك المجموعة، ثلثا العضوية البالغة ٥٦٨عضوا، وصار كل طرف يشكك فى صحة أرقام الطرف الآخر، ويزعم أنه يملك الأغلبية. الا أن ما ليس فيه شك هو أن د.غازى صلاح الدين (وزير الثقافة والإعلام آنذاك) قد تقدم فى ذلك الاجتماع باقتراح (أجازه المجلس فيما بعد) ينص على تجميد ولاية الأمين العام ونائبيه وأمناء القطاعات الإتحادية وأمناء الحزب بالولايات، واختيار أمين عام جديد مكلف هو (د.إبراهيم أحمد عمر)، كما دعا الإقتراح د.الترابى للعدول عن أى مسعى لشق صف الجماعة. كما أجاز الإجتماع أيضا قرارات الهيئة القيادية التى تقدم بها اللواء متقاعد الفاتح عبدون وهى تتضمن النقاط التى أوصت بها لجنة ال الأثنى عشر (والتى عرفت بمبادرة الأمناء) وتتلخص فى التأكيد على ترشيح الفريق البشير لولاية ثانية، ورفع حالة الطوارىء "بأسرع ما تيسر"، وأن تعرض التعديلات الدستورية على الجهات المختصة، وقيام الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فى وقت واحد.

وفى الجانب الآخر، عقد أعضاء مجلس الشورى الموالين الدكتور الترابى اجتماعا قرروا فيه: فصل القياديين الذين فجروا الأزمة، وتجديد الثقة فى الأمين العام المنتخب،

وتأسيس تنظيم جديد، وتفويض الهيئة القيادية لتعديل أسم الحزب ليكون "المؤتمر الوطنى الشعبى" بدلا عن المؤتمر الوطنى. ثم سارع الحزب الجديد بإصدار بيان أوضح فيه أن إضافة كلمة "شعبى" تشير الى أن المؤتمر الجديد يمثل تدين الشعب وشوراه القاعدية.[٢٨]

لم يكن الانقسام الى حزبين منفصلين هو نهاية المطاف، إذ كانت هناك ملفات مشتركة كثيرة تحتاج إلى إعادة فرز، يأتي على رأسها الملف الأمني والعسكري والمالى، يليهما ملف اقتسام العضوية الملتزمة، والتحالفات مع القوى السياسية المختلفة. لقد كان كل من الفريقين يضع عينه على الجهاز الأمنى، وعلى المعلومات المتوفرة لديه والخاصة بموضوعات على درجة كبيرة من الحساسية والخطورة، باعتبار أن الذي يمسك على هذا الجهاز يستطيع أن يحرك خيوطا، ويحبط خططا، وينفذ سياسات لن يكون في مقدور الأطراف الأخرى أن تفعل شيئا بازائها. كما كان كل من الفريقين يبذل قصارى جهده في اتجاه استمالة العناصر الإسلامية في داخل القوات المسلحة، وفى وضع يده على الشركات التى كانت تمثل موردا ماليا مستورا يمكن أن تمول من خلاله الحملات السياسية، وأعمال التعبئة والحشد، وكسب الموالين. وفى الوقت الذى كان فيه الترابى يتنقل بين لقاء جماهيرى وآخر في محاولات مضنية لنزع الشرعية التنظيمية والدينية والأخلاقية من نظام الإنقاذ، كان البشير في الجانب الآخر يتخندق في القيادة العامة للقوات المسلحة، ويصدر القرار بعد الآخر باحالة عناصر الجيش والشرطة والأمن الموالين للترابى الى التقاعد.

٢٨ أنظر ملخصا جيدا لهذه الوقائع أعده النور احمد النور مراسل جريدة المستقلة في الخرطوم ونشر في عددها ٣١٦ الثلاثاء ٢ ربيع الثانى ١٤٢١.هجرية الموافق ٤ يونيو ٢٠٠٠م، السنة الثامنة، وانظر كذلك صحيفة الرأى العام (السودانية) بتأريخ ٢٨ ديسمبر١٩٩٩.

الفصل الرابع

أطراف خارجية فى النـزاع

(أ) محور القاهرة/قطر/واشنطن

لم يوجد قديما أو حديثا نظام مركزى واحد استطاع أن يضبط حركة الدول والجماعات السياسية الناشطة في مسرح الصراعات الدولية، بل صار من المعتاد في في التأريخ السياسى المعاصر أن تسعى كل دولة لتحقيق أكبر قدر مما تتصوره مصالحا لها-اقتصادية أو سياسية أو أمنية. كما لا يستغرب أن يكون "انتهاز الفرص" سمة غالبة في العلاقات الدولية على مدار التاريخ. والفرص عادة ما تتبدى ببروز بعض المتغيرات كأكتشاف مورد اقتصادى هام، أوبظهور قيادة سياسية جديدة، أو تفاقم حرب أهلية، بل إن هذه العوامل الثلاثة تتداخل ويعزز بعضها بعضا؛ فالنزاع حول الموارد الجديدية للثروة قد يطيح بقيادة سياسية ويأتى بأخرى،كما أن سقوط قيادة سياسية وصعود أخرى قد يكون مقدمة لحرب أهلية، وقد تعمل هذه الأخيرة بدورها على تشقق النخب الحاكمة، فيتشكل بذلك مناخ داخلى سمته التفسخ والتآكل والاستنزاف المتبادل بين النخب (وهو مناخ الفتنة الذى أشرنا اليه فى الفصل الأول)،وهو المناخ المثالى الذى تتولد فيه "الفرص الذهبية" التى تمهد الطريق للتدخل الخارجى فى شتى صوره. هذا، وقد توفرت هذه العوامل الثلاثة فى الحالة السودانية: اكتشاف النفط بكميات تجارية، والانقسام الحاد والمتطاول فى داخل النخبة الإسلامية الحاكمة (وفى النخب المعارضة لها)، والحرب الأهلية التىلا تنقطع. فتولد نتيجة لهذا اهتمام جديد بالسودان، وصارت أكثر من جهة دولية ترى لها فرصة سانحة في السودان تريد انتهازها. ولا نستطيع في هذا المقام أن نستقصى كل الدول، وإنما نكتفى بالنظر في مواقف دولتين هامتين هما مصر والولايات المتحدة، بالاضافة الى حركة سياسية ثالثة هى الحركة الشعبية بقيادة العقيد جون قرنق في جنوب السودان.

ولا نستطيع هنا أن نخوض في تفاصيل العلاقات المصرية-السودانية، فذلك تأريخ طويل، ولكن نشير فقط الى أن العلاقات بين القاهرة وحكومة البشير ظلت متوترة طيلة العشر سنوات الأخيرة؛ تارة بسبب الخلافات الحدودية(حلايب) وتارة بسبب

جامعة القاهرة في الخرطوم وغيرها من المؤسسات المصرية، ولكنها بلغت أسوأ حالاتها بعد حادثة الاعتداء عل الرئيس حسنى مبارك في اديس أببا عام ١٩٩٥، التى اتهمت بها أجهزة الأمن السودانية. ومنذ ذلك الحين نشطت الحكومة المصرية في اتجاه اسقاط حكومة البشير، وذلك بدعم المعارضة الشمالية والجنوبية، وبالتحريض على المحاصرة. ولم يمض يومان على قرارات الرابع من رمضان الا أن أعلنت مصر (والامارات وليبيا) مساندتها للرئيس عمر البشير في صراعه مع رئيس البرلمان المنحل د.حسن الترابى، مؤكدة مساندتها للسودان وللقرارات "الشرعية" التى اتخذها الرئيس السودانى[٢٩].

وفى القاهرة صرح عمرو موسى -وزير الخارجية المصرية آنذاك- أنه لا يعتبر ما يحدث في السودان صراعا على السلطة، وإنما هناك رئيس دولة اتخذ قرارات معينة وواضحة وتخص بلاده، وأضاف أن هذه الاجراءات تحاول تصحيح وضع سببه الرئيس السودانى نفسه "بوجود رئيسين فوق مركب واحد"، مما يؤدى الى غرق السودان، وقال إننا لا نقبل ذلك، وبالتالى فان مصر تؤيد كل ما ينقذ السودان من الغرق، بما في ذلك الإجراءات التى اتخذها البشير.[٣٠] ثم قام الرئيس البشير بزيارة الى مصر استغرقت يومين (٢٢ و٢٣ ديسمبر ١٩٩٩) أجرى خلالها مباحثات مع الرئيس المصرى حسنى مبارك حول التطورات الجارية في السودان. وكما هو المعتاد في مثل تلك اللقاءات الرئاسية، فقد صدر بيان ختامى وعقد مؤتمر صحفى ولكن، وكما هو المعتاد، فإن بعض القضايا الحقيقية التى تم التداول حولها لم يشر إليها في البيان الختامى أو المؤتمر الصحفى، ويأتى على رأس تلك القضايا المسكوت عنها قضية التوسط المصرى لتحسين العلاقة الامريكية-السودانية.

نقول هذا لأننا نعلم أن مجرد إزاحة د. الترابى من السلطة كانت تعنى لمصر الكثير، ولو لم يقم البشير ووزير خارجيته ودفاعه الى القاهرة لأتى إليه وفد مصرى كبير في الخرطوم، ليبلغه تأييد الرئيس المصرى ومساندته لكل الخطوات التى قام بها.

---

٢٩ أنظر جريدة البيان الإماراتية، ٧ رمضان ١٤٣٠،الموافق ١٥ ديسمبر ١٩٩٩.

٣٠ الاهرام القاهرية، ١٦ ديسمبر ١٩٩٩.

لماذا إذن كانت الخرطوم متسارعة الى القاهرة؟ وماذا كانت تريد منها؟ إن الذى يمكن ترجيحه في هذا المقام هو أن حكومة البشير كانت تريد أن تصور عملية إزاحة د.الترابى من السلطة كأنها بداية لصفحة جديدة في نظام الأنقاذ، ثم تريد أن تستثمر ذلك في اتجاه تطبيع علاقاتها مع الولايات المتحدة، التى لم تبد حتى تلك اللحظة موقفا متفهما لمجمل القرارات الأخيرة. و لا يوجد أحب الى مصر من ذلك، فهى أيضا كانت تبحث عن مثل تلك الفرصة لتؤكد لحلفائها الأمريكيين أنها ما تزال تملك مفاتيح الشأن السودانى. ولذلك ما أن غادر الرئيس البشير القاهرة إلا وقد "أشارت تقارير سياسية في القاهرة الى أن تغيرات جوهرية ينتظر أن تشهدها العلاقات السودانية الامريكية خلال المرحلة المقبلة، وربطت ذلك بالأحداث والتغيرات الجوهرية التى حفل بها السودان في الأيام الأخيرة إثر الإجراءات التى أعلن عنها البشير، وكشفت التقارير أن دولا عربية قد بدأت اتصالات مع واشنطن على مستويات رفيعة لاقتحام النفق المظلم للعلاقات بين السودان وأمريكا"[٣١].

وغنى عن الذكر أن مصر كانت تتصور أن عدوها الأول في السودان هو الحركة الاسلامية التى يقودها الدكتور الترابى. وبرغم أن الترابى قد قطع صلته التنظيمية والسياسية بحركة الإخوان المسلمين المصرية منذ زمن طويل، وبرغم أنه حاول جاهدا منذ أواسط الثمانينيات أن يتقارب ويتفاهم مع النظام المصرى، وبرغم أنه لا يوجد ما يؤكد تورطه فى حادث الإعتداء على الرئيس المصرى، الا أن النظام المصرى لم يتزحزح قيد أنملة عن موقفه الثابت ضد الترابى، ولذلك ما أن أعلن البشير حل البرلمان وازاحة الترابى الا أن هرعت القاهرة الى تأييد الرئيس البشير بغير تحفظ، كما أشرنا.

هذا، وما أن تم خروج أو "اخراج" د. الترابى من المؤتمر الوطنى ومن البرلمان وإلقائه قسرا في الشارع السياسى الا أن بدأ سيل من التكهنات، دار بعضها حول "المواجهة العسكرية"، وبعضها الآخر عن "المؤامرة الخارجية". وكما هو معلوم فقد كذبت الوقائع التأريخية اللاحقة ما كان يتردد عن مواجهة مسلحة، أما المؤامرة الخارجية

٣١ البيان الإماراتية،٢١ ديسمبر ١٩٩٩

فان الحديث عنها لم ينقطع بصورة نهائية. إذ ذهب بعض المؤيدين للدكتور الترابى للقول بأن الإجراءات التى اتخذها الرئيس البشير في ديسمبر ١٩٩٩ قد بدأ التفكير فيها منذ حادثة الإعتداء على الترابى في كندا في مايو ١٩٩٢، الا أنها جمدت حينما تمكن الترابى بصورة مفاجئة من استعادة صحته ومواصلة نشاطه العام، على أنها أخرجت الى العلن مرة أخرى في ديسمبر ١٩٩٩ بفعل ما أسموه "الإيحاء الخارجى"، ذاكرين أن ملف إقصاء الترابى ينطوى على أبعاد أقليمية أفريقية وعربية[٣٢].

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نساير "نظرية المؤامرة" الى نهاياتها، الا أنه ليس من المستبعد في نظرنا أن يكون الدكتور الترابى قد تلقى رسائل تهديدية مباشرة أو غير مباشرة من بعض القوى الدولية المعادية له ولمشاريعه السياسية تحذره أو تتوعده، فهذا سلوك معهود في معترك الصراعات الإقليمية والدولية التى تشهدها المنطقة، وقد يكون د.الترابى وغيره من السياسيين قد تعرضوا له أكثر من مرة. وربما تأكد هذا بصورة أوضح إذا استطعنا أن نستوثق مما عرف آنذاك "بالمبادرة القطرية"، والتى يقال أنها تضمنت في ثناياها طلبا من د.الترابى أن يتنحى من الحكومة السودانية، وتهدده بعظائم الأمور أن هو أصر على البقاء. ويعود أصل هذه "الحكاية" الى ما ذكرته بعض المصادر المقربة من د.الترابى من أنه وفى أثناء زيارة الى قطر لإلقاء بعض المحاضرات، تلقى دعوة للاجتماع مع أمير قطر بحضور وزير خارجيته، فاخطره الأمير بأن الحكومة الأمريكية تود أن تبلغه أن يبتعد تماما عن الساحة السياسية، أما إذا آثر البقاء فانها ستصعد الأعمال العسكرية في كل الجبهات. ثم أخطره بأن هناك مؤامرة كبيرة تحاك ضد السودان وضده هو شخصيا، وأن الحكمة تقتضى أن ينسحب عن المسرح السياسى بهدوء. ذكر د.الترابى للأمير أنه إذا كان المقصود هو شخصيا فانه سيتنحى، ولكن على ألا يتغير التوجه الإسلامى للنظام. عندئذ تناول وزير الخارجية هذه النقطة ليجعلها محورا لما عرف "بالمبادرة القطرية"، فيذهب بها الى الخرطوم والى القاهرة، لتضاف عليها بعض التعديلات، والتى لا تخرج في مجملها

٣٢ أنظر جريدة القدس اللندنية ١٣ يناير ٢٠٠٠، حيث كان عنوان الخبر الذى أوردته:الإنقلاب على الترابى بدأ منذ الإعتداء عليه في كندا وعلق حتى عام ١٩٩٩، وقد أسندت الجريدة الخبر لـ "مؤيدى الترابى" دون تحديد.

عن إخراج د. الترابى، وتوحيد قيادة الدولة والتنظيم وجعلها في يد الرئيس البشير. رفض الدكتور د. الترابى بالطبع المبادرة القطرية كما هو معروف، معلنا لمؤيديه أن حلقات المؤامرة ضده قد اكتملت، وأن هناك جهات أجنبيه تعمل على إبعاده عن أمانة المؤتمر الوطنى، وأن "القصر" ضالع في ذلك مع بعض دول الجوار.

إذا تأكد هذا فإن ما سنشهده بعدئذ سيكون بداية لمرحلة جديدة في النزاع يمكن أن تسمى مرحلة "اختطاف النزاع" أو "الإستثمار الدولى للنزاع"، وهى مرحلة تتضامن فيها قوى اقليمية (مصر وليبيا وقطر) وقوى سودانية (المعارضة وحركة قرنق) وقوى دولية (الولايات المتحدة) ولن يكن ذلك بالضرورة على سبيل "المؤامرة" المشتركة ولكن على سبيل المصالح وانتهاز الفرص التى أتاحها المتصارعون. فالوجود الدولى والاقليمى سيشكل حضورا مستمرا في أروقة الحكومة والمؤتمر-بشقيه الوطنى والشعبى- ولكنا نجانب الصواب إذا توهمنا أن الوجود الخارجى لم يتم استدعاؤه من الداخل في كثير من الأحيان. ولكن، وكيفما كان الأمر فمن الراجح أن تلك الضغوط والتهديدات الخارجية التى تعرض لها د.الترابى، والتى كانت تصب في اتجاه اخراجه من قيادة الحكومة والتنظيم، هى التى دفعته لأن يفكر بطريقة جديدة، وأن يبحث عن حليف جديد يخرج به من وضعية الشلل السياسى التى منى بها حزبه الوليد. وكانت نتيجة ذلك هى أن أخذ يدير ظهره للشمال العربى الاسلامى (في بعديه الداخلى والخارجى)، ويتجه نحو جنوب السودان وغربه، في بعديهما الأفريقيين. فاقتضت تلك الإستراتيجية أن يعيد النظر بصورة جذرية في مجمل علاقته مع الحركة الشعبية بقيادة قرنق، وبدأ يطلق جملة من الاشارات التصالحية مع العقيد جون قرنق، ويبدى استعدادا للحوار معه ويصفه بأنه ليس "انفصالى النزعة"، مما جعل الثانى يستقبل تلك الأشارات بترحاب، وتكون النتيجة تقاربا يصل الى توقيع اتفاقية بينهما في جنيف في عام ٢٠٠١م.

ب: مذكرة التفاهم بين الترابى وقرنق:

لم يمض أسبوع على قرارات الرابع من رمضان إلا وأن أعلن جون قرنق قائد الجيش الشعبى لتحرير السودان "عن سروره" للمشاكل السياسية التى تشهدها السلطة في الخرطوم، وأعلن في بيان وزع في نيروبى " أن جناح الفريق البشير "أكثر تشددا" من جناح رئيس المجلس الوطنى حسن الترابى، ثم دعا الشعب السودانى الى التيقظ واستغلال الأزمة التى تمر بها الحكومة "لإحداث تغييرات فعلية في البلاد"[٣٣].

ولم يمر عام على هذا التصريح الا أن تناقلت الأنباء خبر الإتفاقية الثنائية بين قرنق والترابى والتى وقعها نيابة عنهم مندوباهم في جنيف في منتصف فبراير ٢٠٠١م. ونسبة لأهمية هذه الإتفاقية فلا بد لنا من الإشارة الى بعض نقاطها الأساسية:

<u>أولاً:</u> أقرت الاتفاقية مشروع المقاومة المسلحة التي تقوم بها الحركة الشعبية، وتطوعت بتقديم بعض المسوغات الأخلاقية والسياسية لها. وقد يقول قائل: وما هو العيب في ذلك؟ أليست الحرب قائمة أصلاً، وأليس المؤتمر الشعبي حزب معارض للحكومة؟ فماذا عليه إذا أبرم إتفاقات للمقاومة المشتركة مع حركة قرنق، كما يفعل الحزب الإتحادي الديمقراطي الآن، وكما كان يفعل حزب الأمة في الأمس القريب؟

والإجابة على هذا السؤال تعتمد بالطبع على الرؤية والمعيار الذي توزن به التقديرات والمواقف، فإذا كان المعيار هو "الشطارة" السياسية، وإظهار القدرة على الانتقام من الخصوم، فليس في الإتفاقية التي وقعها المؤتمر الشعبي ما يعاب، فهو قد استطاع بالتأكيد أن ينهض من تحت الأنقاض، وأن يوجه ضربة قوية ضد خصومه في المؤتمر الوطني لم توجه لهم ضربة مثلها منذ أن أبتعد د. الترابي عنهم وكون حزبه الجديد، كما أن المؤتمر الشعبي بتوقيعه على هذه الاتفاقية قد وضع خصومه في المؤتمر الوطني والحكومة أمام خيارات في غاية الصعوبة، فإما أن يصبروا على تحدياته المستمرة لهم، مع ما تسببه لهم من حرج وإظهار لهم بالضعف وازدواجية المعايير في التعامل مع الخصوم، وإما أن

---

٣٣ البيان الإماراتية،السبت ١٨ ديسمبر ١٩٩٩ م .

يعتقلوه فيسبب لهم ذلك حرجا أكبر على الصعيدين الداخلى والخارجى، ويضعف قدراتهم فى جبهة القتال ضد قرنق، كما يسلبهم أى قدرة على التفاوض أو التحالف مع أى من الاحزاب الشمالية. أما إذا كان المعيار هو تحقيق المصالح الإسلامية والوطنية، فإن إقرر د.الترابى بالحرب التي تشنها الحركة الشعبية، وتقديم مبررات لها أو معاونتها على الصعيد السياسى والاعلامى لا يمكن أن يعد ضمن الاعمال الوطنية الحكيمة، بل إنه يتضمن إشارة الى اختلال كبير فى سلم الاولويات الاسلامية والوطنية، فالأولوية العليا في مثل تلك الحالة كانت ينبغى أن تكون هي إيقاف الحرب المدمرة التي تقوم بها الحركة الشعبية. ولعل د. الترابي هو أول العارفين أن الانقلاب العسكري الذي شارك في تدبيره وإخراجه على الناس في عام ١٩٨٩ كان الهدف من ورائه التصدي للحرب التي تشنها حركة التمرد في الجنوب، ومنعها من أن تفرض أجندتها على المواطنين بفوهة البندقية، فالمسوغ الإخلاقي والديني للانقلاب على النظام الديمقراطي يوم ذاك أن النظام الديمقراطي صار مثل "حصان طروادة"، يحمل في أعطافه حركة تمرد مسلحة تريد إقصاء الإسلام والمسلمين من الحياة العامة في السودان، وتفرض عليهم بقوة السلاح تصورها "للسودان الجديد". فالخلاف إذن مع الحركة الشعبية، كما رسخه د. الترابى نفسه، كان خلافا استراتيجيا حتى تضع الحركة الشعبية السلاح، فكيف توضع حكومة الانقاذ مهما كان الاختلاف معها فى مستوى واحد مع حركة التمرد؟

ثانياً: أن الاتفاقية قرنت المقاومة الشعبية السلمية التي يقوم بها المؤتمر الشعبي مع الجهود العسكرية التي تقوم بها حركة قرنق، ووعدت بالقيام ببعض الاتصالات الدبلوماسية من أجل أنجاح هذا المسعى.

ثالثاً: أن الاتفاقية أقرت أن تبقى الحركة الشعبية عند التزامها بمواثيق ومؤسسات التجمع الديمقراطي، أي ألا تقطع التزامها بقرارات "أسمرا" ٢٣ يونيو ١٩٩٣، والتي تتضمن صراحة فصل الدين عن الدولة، وتحريم قيام الأحزاب على أساس ديني،(مع

الإغفال التام لمسألة القوانين الاسلامية)، وعلى حق تقرير المصير ليس فقط في الجنوب، وإنما للمناطق المهمشة فى جنوب كردفان.

ورغم كل ذلك، وما أن تم توقيع الإتفاق بين د. الترابى والحركة الشعبية، وما أن اشتعلت بسببها المعركة بين جناحى الحركة الإسلامية، الا أن أنصرف د.قرنق الى همومه ومشاغله الأخرى، مؤكدا بذلك أن المقصود بابرام الإتفاقية مع د. الترابى لم بكن هو حل المشكل الشمالى / الجنوبى، وإنما هو "تعميق التناقض" بين الفصيلين الإسلاميين المتناحرين و وتوسيعه، حتى يتحول من تناقض ثانوى سلمى الى تناقض عدائى رئيس، وحتى ينشط الفصيل الآخر فى البحث عن "حليف" فى الداخل والخارج. وذلك ما وقع بالفعل، اذ ما أن تمت ازاحة د.الترابى الا أن عكفت المجموعة الحاكمة-مرحلة ما بعد الترابى- على تنفيذ سياسة ذات ثلاثة أهداف: أن تستكمل عملية اقصاء المجموعة الموالية للترابى، وأن تشل قدراتهم على التاثير المباشر على أفعال الحركة الاسلامية والحزب والحكومة، فتستطيع بذلك أن تتحرك في المرحلة الجديدة بصورة مستقلة، وأن تجرب حظها في أودية السياسة الاقليمية والدولية بعيدا عن نظام "المشيخة" القديم؛ وأن تبعث رسالة الى معارضيها القدامى الذين كانوا ينادون بتفكيك دولة الحزب مفادها أن نظاما جديدا قد ولد، وأنه يمر بمرحلة تشكيل واعادة ترتيب للأولويات وللهيكل وللمواقع التنفيذية، وهى مرحلة مناسبة للانفتاح السياسى على الآخرين والتجاوب مع بعض أجندتهم؛ وأن تبعث رسالة الى المحيط الأقليمى والدولى بأن مرحلة جديدة من الواقعية والاصلاح السياسى والانفتاح الاقتصادى قد أطلت في أعقاب مرحلة سابقة من التطرف والأصولية والتمرد على النظام الدولى، وأن نظام الانقاذ يتمتع - برغم ما أصابه من تصدع - بقدر مناسب من التأييد الشعبى والمرونة السياسية تؤهله لانجاز بعض المهام، خاصة فيما يتعلق بمسألة الجنوب والعلاقات مع دول الجوار وعلى رأسها مصر.وكانت تلك بالطبع هى "الفرصة الذهبية" التى اهتبلتها الولايات المتحدة حتى تمكنت من انجاز اتفاقية السلام، اذ كانت

تدرك أن وفد حكومة الانقاذ قد ذهب الى أديس أبابا وفى نيته الا يعود منها الا بعد التوقيع على اتفاق مع حركة التمرد؛ بلغت التنازلات ما بلغت، وتطابق ذلك الاتفاق مع رؤاها السابقة أولم يتطابق. وبإبرام اتفاقية السلام استطاعت المجموعة المناوئة للدكتور الترابى أن تستعيد المبادرة، وأن تعزز وضعها السياسى، وكادت أن تنتقل بالسودان(لولا مشكلة دارفور، ومشكلة د.الترابى) الى مرحلة جديدة من الاستقرار وربما التنمية.

أما فى الجهة الأخرى، فلم يبق أمام د.الترابى نطاق يتحرك فيه، اذ انسدت أمامه نافذة "الجنوب المتمرد"، كما انسدت من قبل نافذة الولايات المتحدة، ونافذة الشمال العربى(مصر). لم تبق الا نافذة الغرب المحلى(دار فور)، وهى نافذة يمكن للدكتور الترابى أن يدير منها معركته الأخير ضد حكومة الإنقاذ، اذا أن مشكلة دارفور يمكن أن تتسع لتبتلع كل ما أنجزته الحكومة والحركة الشعبية والولايات المتحدة فى أديس أبابا قبل عامين، كما يمكن للحكومة أن تتمرغ فيها حتى تقضى نحبها.

وقد يقال هنا أن مشكلة دارفور سيطوى سجلها قريبا، خاصة بعد التدخل الأخير للمملكة العربية السعودية، اذ نجحت الدبلوماسية السعودية فى حلحلة بعض الأمور الشائكة بين السودان والأمم المتحدة، و بين السودان وتشاد.وهذا صحيح، ولكن الصحيح أيضا أن الدور الذى يلعبه د.الترابى فى مشكلة دارفور لا يقل عن الدور الذى يلعبه فيها الرئيس التشادى ادريس دبى، فليت خادم الحرمين الشريفين يقوم بمبادرة ثانية، فيدعو الدكتور الترابى الى مزرعته بالجنادرية، ويعقد معه اجتماعا ثنائيا مغلقا، كما فعل مع الرئيس ادريس دبى، ثم يدعو الرئيس البشير لمثل ذلك، ولا يتركهما حتى يوقعا اتفاقا بشأن دارفور. نقول هذا لأن مشكلة دارفور لم تبدأ فى الفاشر أو انجمينا أو نيويورك وانما بدأت، والحق يقال، فى القصر والمنشية.

الفصل الخامس

التوسع الأمني والقبلي

(أ) التنظيم والقبيلة...وأشياء أخرى

تعود المرة الأولى التى ألتقى فيها لقاء عاما وعبرا مع الدكتور حسن الترابى الى أوائل عام ١٩٦٥، في أعقاب ثورة أكتوبر الشعبية التى أطيح فيها بنظام الفريق عبود(١٩٥٨-١٩٦٤). كان اللقاء في حوش حسن علام بمدينة أم روابة في شمال شرق كردفان. الحشد الجماهيرى كان هائلا، اذ ظلت الدعوة اليه تتردد مرارا من مكبرات صوت وضعت على سيارة مكشوفة ظلت تطوف شوارع المدينة الصغيرة تنادى الجميع للخروج والإستماع للرجل الذى "أطلق" شرارة أكتوبر، وكان الذى ينادى من السيارة هو الشاب آنذاك ميرغنى عبد الرحمن، وقد كان ميرغنى هذا مثقفا ذا التزام اسلامى، ورجل أعمال موسر (يعمل هو وأسرته في مجال صناعة الزيوت)، وقد سبب له التزامه ذاك مضايقات داخل أسرته، حيث كان والده وعمه من أقطاب وممولى الحزب الإتحادى. استمعنا في تلك الليلة للدكتور الترابى، والذى لم يكن يتجاوز الثلاثين الا بقليل، واستمتعنا بخطبته النارية، فقد كنا صغارا في مراحل الدراسة الوسطى، وقد كانت الكلمات تخرج من فمه بطلاقة ويسر وسرعة لم نكن نعهدها فيمن كانوا يعلموننا اللغة العربية أو يخطبون على المنابر في الجمع . ثم أنشئت فى صبيحة اليوم التالى دار لجبهة الميثاق الإسلامى (وأظن أن ذلك كان هو الغرض الأساس للزيارة والمحاضرة). أفتتحت الدار في دكان صغير كان مطلا على الشارع الرئيسى، ثم ترشح ميرغنى عبدالرحمن في الإنتخابات العامة ممثلا لجبهة الميثاق منافسا لأبيه الذى كان يمثل الإتحاديين، وكان الموقف عصيبا، وبالطبع لم يفز ميرغنى في تلك الإنتخابات، أولعله تنازل في اللحظات الأخيرة (الجدير بالذكر أن ميرغنى هذا قد تخلى لاحقا عن تنظيم الإخوان المسلمين الذى صار يعرف بالجبهة الإسلامية، وعاد الى حزب أبيه وعمه، فصار عندئذ وزيرا للتجارة، ثم انضم الى المعارضة حينما استولى أخوانه الإسلاميون على السلطة في عام ١٩٨٩، وقيل أنه قد أصابه بلاء فى سجونهم)

لم ألتق مع الدكتور الترابى مرة ثانية الا في عام ١٩٧٤، بعد عشر سنوات من

اللقاء الأول، وذلك في أعقاب ثورة شعبان الطلابية ضد نظام النميرى. كانت مياه كثيرة قد جرت في النهر، قرأت فيها كثيرا وسمعت كثيرا وصرت يومها طالبا بكلية الآداب في جامعة الخرطوم التى تزعمت إنتفاضة شعبان الطلابية، كما صرت مسئولا عن المكتب السياسى للاتجاه الإسلامى وذهبت اليه بصفتى تلك شاكيا من تدخلات مسئول مكتب الطلاب الذى كنا نراه متعسفا في الإشراف ومبالغا في المحاسبة والمراقبة (وقد صار هذا الأخ فيما بعد اداريا ناجحا، ولكنه مع ذلك لم يأخذ الوضع الذى يستحق بين قيادة الحركة الإسلامية). كان الترابى قد خرج من السجن لتوه بعد أن قضى فيه نحوا من أربع سنوات تقريبا(١٩٦٩-١٩٧٣) ولكنه مع ذلك كان يفرض عليه نظام الإقامة الجبرية، ولما لم يكن له منزل خاص فقد كان يقيم في منزل بمدينة المنشية بالخرطوم يخص أخيه الأكبر الدكتور دفع الله الترابى الذى كان آنذاك مغتربا بالسعودية على ما أظن. كانت تلك هى المرة الأولى التى أذهب فيها الى المنشية، وقد أعلمت سلفا أنه لا توجد بصات أو مواصلات عامة اليها، فأخذت بص الجريف الى آخر محطاته ثم أنطلقت راجلا. كان الطريق موحشا، لم أشاهد أحدا من رجال الأمن أو غيرهم، وكنت أعجب ممن يسكن في ذلك المكان القصى. وجدت الترابى يفترش أمامه قاموسا عربيا عتيقا(لعله القاموس المحيط) وكانت تلك المرة الأولى التى التقى معه في مكان واحد وجها لوجه. لم يسألنى عن أسمى ولم أذكره له، ولم يسألنى عن الوسيلة التى وصلت بها الى المنشية، أو عن الكلية التى أدرس بها، كما لم يسألنى بالطبع عن الأسرة أو القبيلة التى أنتمى إليها، كان ينظر ويستمع فقط دون أى حركة أو ايماءة تدل على اهتمام أو على عدمه بما أقول، وهذا غير مألوف عند كثير من السودانيين الذين يكثرون من هز رؤوسهم ويحدثون طقطقة بألسنتهم تشير الى حسن الإستماع والإهتمام بالمتحدث، وعندما فرغت قال لى: سأتحدث مع (فلان) حتى لا يتدخل في شؤونكم فيحدث لكم (frustration) قال ذلك بالإنجليزية برغم وجود الفيروزابادى بين يديه، وانتهت المقابلة.

لم أخرج من ذلك اللقاء بانطباع حسن، شعرت كأننى كنت في مقابلة مع مدير لأحدى الشركات. الحديث المقتضب، والإجابات القصيرة القاطعة، وسد كل نافذة تقود الى الثرثرة في الأمور الشخصية والهموم الإنسانية الجانبية. أدركت فيما بعد حينما توغلت فى دراسة النظم الإجتماعية أن ذلك نمط من أنماط القيادة "الرشيدة" التى تقود المؤسسات "العقلانية" الحديثة، والتى يوصى بها أصحاب نظرية الحداثة، حيث لا ينظر المدير أو صاحب العمل الى الإنسان كله وانما ينظر فقط الى جزئه الذى يدخل في العملية الانتاجية. ويعتقد البعض أن هذا النمط من الحداثة والمؤسسية هو "السر" الذى استمد منه الترابى قوته، اذ استطاع بهذا اللون من الحيادية الباردة، والصرامة الأدارية أن يوجد ثقافة تنظيمية جديدة تقضى على ثقافة التسكع والثرثرة، وأن يبنى في فترة وجيزة تنظيما محكما يتجاوز به التنظيمات اليسارية والحزبية التقليدية، أما خصومه فيرون أن مثل هذا «الجفاف» الإدارى هو الذى يقضى على روح الأخوة، وأن تحويل التنظيم الإسلامى الى ما يشبه الشركة يشكل انحرافا عن المنهج الذى وضعه حسن البنا(وقد ورد مثل هذا الإنتقاد في بعض المنشورات التى وزعتها جماعة صادق عبد الماجد في آواخر السبعينات).

الغريب في الأمر أننى حينما صرت بعد سنوات قليلة مسئولا عن بعض القطاعات الطلابية صرت أتصرف في بعض الأحيان بنفس طريقة الترابى تلك، يأتى الى منزلى طالب من جامعة القاهرة أو الجزيرة، فأستمع الى تقريره أو شكواه ثم أصرفه، كأننى مدير شركة. كان أبى الذى جاوز التسعين يومذاك يسألنى كلما دخل داخل أو خرج خارج: من هذا، فأقول له أنه أخونا فلان، ومن أى بلد هو، فأقول: والله لا أدرى، ومن هم أهله؟ فأقول: والله لا أدرى؟ فيسألنى متعجبا: وكيف تجالس شخصا وتسارره وأنت لا تعرف أهله ولا بلده؟ أى نوع من الأخوة هذا؟ لم أعرف الفرق بين النموذج "التقليدى" الذى كان عليه أبى، والآخر "الحداثى" الذى كنت وكان عليه الترابى الا أخيرا، حينما صار من كنا نسميهم "أخواننا" مسئولين في الأجهزة العليا للأمن والسياسة والإقتصاد. يلقاك

أحدهم بوجه عبوس، ثم يصرف لك التعليمات كأنما هو نابليون، ولكن الدكتور الترابى قد بدأ–على ما اعتقد– يلاحظ هشاشة النموذج الحداثى ويتخلى عنه بصورة غير معلنة، حيث صار (بعد عقود من السودنة) يتقبل لقب "الشيخ" هاشا باشا، واذا قدر لك أن تراه بالملفحة والمركوب الفاشرى وهو يستقبل زعماء الريزيقات والمسيرية والزغاوة و والبرنو ويأخذ منهم "البيعة" لرأيت الحداثة وما قبلها يجتمعان في المنشية.

أما متى بدأ مثل هذا التحول الإستراتيجى من التنظيم الحديث الى القبيلة، وهل كان مقصودا ومخططا فلا أستطيع أن أقطع فيه بشيء، ولكنى أتذكر أن الدكتور الترابى سألنى ذات مرة إن كُنتُ أنحدر من شخص زعيم، شيخ أو عمدة أو نحو ذلك من الزعامات. لم أفهم حينها مغذى السؤال، كما غابت عن ذاكرتى سيرة جدى الأعلى رحمة ود منوفل الذى قاد عربان الجوامعة وأسقط حامية بارا مما يسر على المهدى اسقاط مدينة الأبيض فى أواخر القرن التاسع عشر، ويسر على أبناء رحمة من بعد أن يكونوا شيوخا وعمدا(و لرحمة هذا قبر يزار فى حمد النيل بأمدرمان). غاب عنى هذا التراث لأنى كنت أعتقد أن تلك أمة قد خلت، وأن الدخول فى التنظيم الإسلامى يجب ما قبله من القبيلة والعشيرة، ثم أخذت ألاحظ لاحقا من خلال العديد من الاشارات والتلميحات أن "الدكتوراة" التى حصلت عليها فى السياسة قد حولتني الى "مفكراتى"، وهذا مصطلح يستخدمه الترابى ثم يردده عدد من الأمناء الدائمين فى مكتبه التنفيذى وفى صالونه، اشارة تهكمية الى كل من ليس له تجذر فى النسيج القبلى، أو القطاع الإقتصادى، أو الأمنى، فقد كانت المرحلة كما اعتقد مرحلة تحالف استراتيجى بين دوائر ثلاثة متداخلة: القبيلة، والسوق والأمن، فمن لم يكن منضويا تحت واحدة أو أكثر من هذه الدوائر فهو اما "مفكراتى" فارغ، أو مغفل نافع بحسب اصطلاحات الشيوعيين.

ولم يمر عام آخر الا وقد قام العقيد حسن حسين بانقلابه المشهور ضد نظام النميرى فى عام ١٩٧٥، فشل الإنقلاب كما هو معلوم، وسيق العسكريون والسياسيون من

الإخوان المسلمين وحزب الأمة والإتحاديين الى المعتقلات والمحاكم، فأعدم من أعدم، (ومن بينهم حسن حسين وعباس برشم، رحمهما الله) وأحيل الآخرون الى سجن كوبر، ولما كان رئيس اتحادنا الأخ داؤد بولاد (رحمه الله) قد اعتقل ضمن عدد آخر من الطلاب، فقد تم اختيارى على عجل رئيسا للاتحاد بدلا عنه، فكان على أن أقود الإتحاد ولكن من تحت الأرض، اذ كانت أجهزة الأمن تلاحقنا بشراسة. لم تطل فترة اختفائى اذ سرعان ما ألقى القبض على وأودعت سجن كوبر العمومى فالتقيت بالترابى للمرة الثالثة في ظروف أسوا كثيرا من سابقتيها. كنت في قسم الشرقيات وكان الترابى في قسم آخر(يسمى المديرية) يشاركه فيه العميد سعد بحر والأستاذ الحسين اسماعيل وشخصان آخران، وكان اذا اقبل المساء وأنصرف الحراس أقبل بعضنا على البناية التى بها الترابى يتحدثون معه من خلال نافذة صغيرة على الحائط الذى يفصل بيننا، ولما كنت أصغر المجموعة سنا، ولم تكن بينى وبين الترابى ذكريات مشتركة أو علاقة خاصة فقد كنت لا أجد فرصة واسعة للحديث معه كما كان يجد الآخرون، وأذكر منهم يس عمر ومحمد صادق الكارورى وابراهيم أحمد عمر والطيب زين عابدين وأحمد عثمان مكى وسليمان سعيد، فكان هؤلاء يستحوذون على جل وقته واهتمامه، ولكنه نادانى ذات مرة(لا أدرى لماذا) وطلب منى أن أكتب تصورا لمستقبل النشاط الطلابى في جامعة الخرطوم، لم تكن سلطات السجن تسمح بتداول الأوراق والأقلام، ولذلك كنا نعمد الى أكياس الأسمنت فنبللها ونمسحها بالصابون حتى تزول خشونتها، وقد كان الصابون ذاته لا يقل خشونة عنها، وهو صابون من النوع الردىء الذى يصنع خصيصا للمسجونين كجزء من العقوبة على ما أعتقد، ثم نتركها تجف قليلا ونضغط عليها بالمكواة حتى تصير ورقا مصقولا، وقد توفر لدى دفتر من هذا النوع لخصت فيه شيئا كثيرا من فلسفة رينيه ديكارت وديفيد هيوم وكتاب "قصة الإيمان" لنديم الجسر وجزءا من كتاب "تأريخ الفلسفة" لبرتراند رسل، وقد كنت مولعا بعض الشيء بالفلسفة، وقد استعرت هذا الكتاب من الدكتور الترابى نفسه اذ كان يسمح

له باحضار كتبه، وعلمت أنه قد قرأ ذلك الكتاب قراءة متأنية، لأنى كنت ألاحظ ذلك من العلامات التى يضعها على بعض المواقع (ويستخدم عادة أسهما صغيرة ليشير الى الموضع الذى يريد) ومن تلك المواقع التى أشر عليها فقرة عن الجدل بين دعاة "الكليات" من أتباع أفلاطون، وأنصار "الجزئيات" من أصحاب أرسطو، وأظن أن اهتمام الترابى بهذه المسألة يعود الى اهتمامه بمسائل أصول الفقه ولاتصال هذه بتلك، وأرجعت اليه الكتاب وتناقشنا قليلا حوله، ثم طلبت منه في نهاية اللقاء أن يعيرنى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى، فقال لى: وماذا فيه؟ كأنه كرهه. وكانت هناك مساجلات تجرى بينه وبين الدكتور ابراهيم أحمد عمر في مسائل المنطق وأصول الفقه، وقد كان الترابى بحكم خلفيته الدستورية يتخذ موقفا معارضا لمن يقول من الأصوليين (الشافعى مثلا) بأن السنة قاضية على الكتاب، فالسنة عند الترابى تحتل مرتبة تالية للكتاب (كما يقول بهذا عدد آخر من الأصوليين) فلا يمكن لسنة أن تنسخ قرآنا أو تأتى بحكم مغاير لما جاء به القرآن. وقد تعمق الترابى في فهم هذه المسألة وفى صياغتها والإحتجاج لها حتى صارت فيما بعد تمثل القاعدة الأساسية التى تتفرع منها معظم اجتهاداته وآرائه في الفقه السياسة والإقتصاد وغيرها. أما بقية الأخوان في المجموعة المشار اليها فلم يكن لدى العديد منهم اهتمام بمسائل المنهجية والأصول ولم يولوها اهتماما خاصا كما كان يفعل الترابى، وقد كانت تلك الفترة التى نضجت فيها آراء الترابى، وبدأت تتميز فيها ملامحه الفكرية ولكن لم تكن هناك فجوة فكرية كبيرة بيته وبين زملاءه في تلك المجموعة، ولم يكن أحد منهم يشير اليه بأى لقب علمى أو قيادى، وانما كان الجميع ينادونه ب (الأخ حسن) مما يدل على أن لقب "الشيخ" الذى يطلق عليه الآن قد ظهر في فترة متأخرة عن هذا التأريخ. هذا ولو كنت استمعت لجدالهم كما استمعت، وخبرت أنماط تفكيرهم كما خبرتها لأدركت أن الكاروري وابراهيم والطيب سيسيرون في طريق غير الذى سيسير فيه الترابى وأحمد عثمان.

وقد كان بعض الأخوان يتهامسون حول غرابة الفكر الذى يطرحه الترابى، ولكن ذلك الهمس لم يبرح مكانه ولم يتجاوز أصحابه، ثم أنصرف الترابى من شؤون الفكر والمنهجية الى شؤون السياسة السودانية، فوضع مسألة جنوب السودان على بساط البحث، ودار جدل واسع بين مجموعتنا حول الوضع المتصور لجنوب السودان في داخل دولة اسلامية(أقول مجموعتنا لأن الورقة التى كتبتها عن السياسة الطلابية ساعدتنى في اكتساب وضع لا بأس به، وأهلتنى لتلقى بعض المعلومات عن الوضع في خارج السجن وللمشاركة في الحوار الداخلى). كان رأى الأكثرية منا أن السودان سيظل برغم حدوده الجغرافية الراهنة، وبمجموعاته السكانية المتنوعة، وثقافاته المختلفة سيظل قطرا واحدا تحت نظام اسلامى حديث، على اختلاف في درجة الحداثة ونوعها، وتبنى أفراد من المجموعة(على رأسهم ود المكى) الرأى المخالف، ولعلهم كانوا يريدون بذلك ازكاء روح الجدل، أما الترابى فقد كان يدافع بشدة عن السودان الواحد في ظل دولة اسلامية حديثة، وكان يشير الى تجربة دولة المدينة، والى تجارب الأقليات غير المسلمة في داخل الإطار الإسلامى على مدى القرون. (الجدير بالذكر أن هذا النقاش تبلور أخيرا وتمخضت عنه ورقة ميثاق السودان التى تبنتها الجبهة الاسلامية ثم حكومة الإنقاذ من بعد)

كان الى جانب مجموعتنا في المعتقل عدد من الشيوعيين، وعدد من أبناء غرب السودان. لم يدر بيننا وبين الشيوعيين حوار فكرى جاد، ولا أذكر أحدا كان يخالطهم أو يمازحهم سوى الطيب زين العابدين ذوو الشخصية المستقلة و يسين عمر الإمام، ذو الخلفية الشيوعية الباكرة والشخصية السودانية المتسامحة، أما مجموعة أبناء الغرب فكان أكثرهم من الجنود وصف الضباط الذين شاركوا في انقلابات عسكرية سابقة وأفلتوا من الإعدامات، ولذلك فقد كانوا يبالغون فى الكتمان، ويتشككون في كل المجموعات السياسية المعتقلة معهم، ولعلهم كانوا مصيبين في ذلك، فقد كان العهد من أسوأ عهودنا السياسية على جبهتى الحكومة والمعارضة معا. كانت بعض أجهزة الحكومة تبالغ في

القتل والتنكيل، وكانت بعض عناصر المعارضة تتسابق في اتجاه الخيانة، وافشاء الأسرار، والمتاجرة برفقاء السلاح وزملاء النضال (وتلك هى المرة الأولى التى سمعت فيها بشخص يوصف ب "شاهد الملك"، والعياذ بالله).

علمت أن تلك المجموعة من أبناء الغرب قد كانت تنتمى الى تنظيم سرى أطلقوا عليه اسم "الكفن الأخضر"، لم أتحقق من ذلك غير أن بعضهم أتصل بى باعتبارى من أبناء كردفان، ولكنهم لم يبوحوا لى بأسرارهم ولم يصروا على ضمى لتنظيمهم، ولعل انشغالى "بسلاح" الفلسفة والفكر الإسلامى، وانشغالهم "بسلاح" المظلات والمدفعية، مما عذر التفاهم بيننا، ولكن نقاشا حادا اندلع بين الطيب زين عابدين من مجموعتنا والعقيد يعقوب اسماعيل زعيم تلك المجوعة، وكان يعقوب ضابطا على قدر من المهنية والثقافة والسياسة، يقال أنه كان من المناصرين الأوائل لانقلاب النميرى، ولكن النميرى تخوف من طموحه الزائد كما تخوف من انتمائه لأهل الغرب فأبعده من القوات المسلحة. كان الطيب يقول للعقيد يعقوب -ان لم تخنى الذاكرة- أنه لا توجد فواصل بين أبناء الغرب والحركة الإسلامية، بل ان أبناء الغرب يمثلون قطاعا هاما في داخلها، مشيرا الى عدد من الشخصيات الطلابية التى رفعها الإسلاميون الى مواقع القيادة(مثل بشير آدم والتجانى سراج وبولاد وغيرهم ممن ظهر في تلك الفترة)، لم يكن العقيد يعقوب يقبل مثل هذا المنطق، وكان يقول للطيب: انكم تستخدمونهم في أزمنة الشدة والمواجهة، أما اذا نضجت الثمار قطفها غيرهم.

تذكرت هذا الحوار وقد مضى عليه نحو من ربع قرن من الزمان، فذكرنى بحوار مماثل جرى قديما بين عثمان بن عفان وعمرو بن العاص، رضى الله عنهما. أراد عثمان بعد جلاء الروم من مصر أن يكون عمرو بن العاص على "الحرب"، وعبد الله بن سعد بن أبى السرح (أخوه من الرضاعة) على "الخراج"، فقال عمرو-وكان من دهاة العرب- "أكون اذن كماسك البقرة بقرنيها وآخر يحلبها". وهذا هو المعنى الذى قصده العقيد

يعقوب، وهو لم يكن فى تقديرى يعبر عن خواطر فردية بقدر ما كان يعبر عن أحاسيس من حوله من أبناء الغرب. فقد كانت تلك هى الأحاسيس ذاتها التى يتحرك بها عباس برشم وأحيمر ومحمد نور سعد (فى داخل الجبهة الوطنية)، وداؤد يحى بولاد وآخرون(فى داخل الحركة الإسلامية)، فقد كان كل من هؤلاء يتصور بطريقته الخاصة أنه "ممسك بقرنى بقرة وآخرون يحلبون". و "قرون البقرة" كانت يومذاك تشير الى المواجهات العنيفة ضد نظام مايو وما تبع ذلك من اعدامات واعتقالات وتشريد، أما "الحليب" فقد كانت فيه اشارة الى المؤسسات الاقتصادية "الإسلامية" الجديدة التى تمنح القروض الميسرة لمن تحب، وتمول الصفقات التجارية، فتجعل بعض المعدمين والمعدمات مليونيرات بين عشية وضحاها، على مسمع ومرأى وربما مباركة من قيادة التنظيم. لقد كان السؤال الذى يؤرق بولاد، اذا صحت قراءتى لأفكاره (وقد كنت قريبا منه): لماذا يوضع هو فى نيالا ليقوم "ببناء" التنظيم، وليتكبد فى سبيل ذلك الخسائر المادية والمعنوية، بينما يوضع آخرون أقل منه كفاءة وبلاء فى بنك فيصل الإسلامي وبنك التضامن وبنك الشمال ليقوموا "ببناء" أنفسهم وأسرهم، ثم اذا جاءهم مستنجدا وقد أثقلت كاهله الديون مدوا اليه ألسنتهم.
أن هذا النوع من الأسئلة "المخنوقة" والقضايا "الحساسة" لم يطرح بصورة صريحة في داخل المعتقل أو في داخل الحركة الإسلامية، أما وقد طرحت الآن بشكل مأساوى في دارفور، وسفك فيها دم كثير، فالأمانة والحكمة يقضيان أن نسلط عليها الضوء، وأن نواجهها بشجاعة وذلك قبل أن تنفجر المرة القادمة فى وزارة الطاقة (وأظن أن المعنى واضح)

(ب) إخواننا الصغار ومشاريعهم التوسعية الكبرى

أشرت فى مقال سابق لارهاصات تحول إستراتيجى وقع فى مسار الحركة الإسلامية، فذكرت أن ذلك التحول قد يتبلور فى اتجاه تحالف ثلاثى بين "القبيلة" و"السوق" و"الأمن"، وألمحت لاحتمال أن "تبتلع" القبيلة تنظيمنا الإسلامى الحديث، كأن يتلاشى فى أنساق من التحالفات و الترتيبات والموازنات التى تتلاقى فيها المصلحة الإقتصادية، والإنتماء القبلى، وتحرسهما شبكة من الكوادر والتدابير الأمنية. اذ أنه بدلا من أن يضعف التنظيم الاسلامى الولاءات القبلية أو ينجح فى ادراجها فى الولاء الاسلامى العام فقد تتكاثر بعض العناصر القبلية داخل تنظيمنا الإسلامى وتستخدمه (مستقوية بالأجهزة الأمنية) لمصالحها الجهوية والعرقية. وأريد فى هذا المقال أن أتوسع قليلا فى بعض تفاصيل ذلك التحول الذى ظهر فى صورة معادلة مختلة بين التنظيم والأجهزة الأمنية التى أنشاها لرصد تحركات الأعداء وجمع المعلومات عن النشاط المعادى لحركة الإسلام.

لقد كانت الرؤية الأساسية لوظيفة التنظيم هي أن يسد الفجوة بين المثال الاسلامى والواقع من جهة، وبين الدولة والمجتمع من جهة أخرى، أى أن يكون مساحة يستولد فيها برنامج اسلامى وطنى تنموى يقوم على الطوع والتراضى. ولكن قلبت هذه الرؤية رأسا على عقب حينما استولى الإسلاميون على جهاز الدولة فى منتصف عام ١٩٨٩، اذ ما أن أزيحت حكومة الأحـزاب وحلت مكانها حكومة الإنقاذ الا وقد أزيح كذلك التنظيم، فصار من الطبيعى والحالة هذه أن لا يتم «الاتصال »فى كثير من الأحيان بين حكومة الإنقاذ و فئات المجتمع الا من خلال أجهزة الأمن، وصارت الملفات السياسية والعسكرية والاقتصادية جميعها تتحول وبصورة منتظمة الى الأجهزة الأمنية، مما زاد التوتر بين الحكومة والمجتمع ، وهذا خطأ وخطر في ذاته، ولكن الأخطر منه هو أن تلك الظاهرة قد قادت الى تلاشى الوجود المؤسسى للتنظيم الإسلامى ، فأدى ذلك من جهة لتولد فجوة نفسية وسياسية بين قيادة التنظيم وقاعدته، كما أدى من جهة أخرى لتوتر وشقاق بين قيادة

التنظيم وقيادة الحكومة.

ان ظاهرة أن "يبتلع" تنظيم اسلامى من قبل الأجهزة التى أوجدها قد تبدو غريبة أول الأمر، اذ كيف تهيمن عناصر أمنية على تنظيم اسلامى يقوم أساسا على عقيدة في الدين تؤمن بحرية الانسان وكرامته، وكيف تهيمن عناصر فرعية ناشئة على تنظيم اسلامى عتيق ظل هو نفسه يعانى من وطاة اضطهاد ومطاردة الأجهزة الأمنية ردحا من الزمن. أن كثيرا من الإسلاميين وربما ياتى في مقدمتهم الأمين العام للحركة الإسلامية كانوا ينظرون باستهانة لأجهزة المعلومات ولا يتوقعون خطورة من جانبها، بل ويعتقدون أن بامكانهم السيطرة عليها بصورة مستمرة. وأذكر فى هذا الصدد حديثا دار بينى وبين الدكتور الترابى على خلفية صدور كتاب للدكتور عبد الوهاب الأفندى (عام ١٩٩٥) أشار فيه لبعض الممارسات الأمنية وانتقدها انتقادا شديدا فأثار حينها ضجة. سألت الدكتور الترابى عن رأيه فيما ورد في الكتاب فقال باقتضاب: أن الأفندى ينسب لهذه الأجهزة أدوارا أكبر مما هى عليه في الواقع، ثم التفت الى قائلا: ومن هى هذه الأجهزة؟ "مش هم أخوانا الصغار ديل؟" وانقطع الحديث بيننا في ذلك الوقت ولكن سعى "أخواننا الصغار" في اتجاه الهيمنة والإبتلاع لم ينقطع، بل تنامت قدراتهم السياسية حتى استطاعوا أخيرا أن يلقوا بالشيخ الترابى وبتنظيمه في غياهب الجب. حينئذ فقط أدرك الأخير وهو في السجن، أى بعد أن وقع الفأس على أم الرأس، أن الأمر أخطر بكثير مما كان يتصور، فأخذ يدون في مذكراته كأنه يريد أن ينذر من خلفه من الإسلاميين الساذجين قائلا:

"ولذلك، ينبغى أن تكون شعبة الإمارة العليا التى تحفظ الأمن وتبسط الشرطة وتضطر الى مد حبال الأمن الخفية عرضة للرقابة من الرأى العام وأنظومة الشورى ومضبوطة بالقضاء، أمرها كله بين للملأ تطمئن به الرعية الى أن أمنها محفوظ من مخاوف الشر والجريمة في ذات البين، وأن حد السلطة البين وتقوى الرعاة الذى حملوا أمانتها، يراعى الميزان القسط بين الحرية والخصوص لديهم والنظام الآمر الذى تقتضيه المصلحة العامة



والسطوة النافذة التى تستدعها الضرورة لدى السلطان." (السياسة والحكم، ص٣٤٢)

فالترابى في هذا النص المعن في التستر والغموض يكاد يقول، من شدة ما ذاق من "أخوانه الصغار"، أن نشاط الأجهزة الأمنية في النظام الإسلامى ينبغى أن يعرض كله على أجهزة التلفاز، فيكون "عرضة للرقابة من الرأى العام، وأنظومة الشورى والقضاء" و هذا بالطبع يمثل قفزة هائلة الى الأمام لم يبلغها نظام اسلامى في السابق أو نظام ليبرالى في اللاحق. ولكن القفز الى الأمام لن يفيدنا في شىء، خاصة اذا كان ينطوى على قدر من اليوتوبيا التى تصرفنا عن رؤية الماضى المأساوى، وتصدنا عن تشخيص مكامن الداء. أما السؤال الذى ينبغى أن يطرح بالحاح ويجاب عليه بشجاعة واخلاص فهو: كيف استطاع "تنظيمنا الإسلامى الحديث" أن يستولد نظاما فرعيا (من أخواننا الصغار-كما في عبارة الترابى) أستطاع في فترة وجيزة نسبيا أن يتسلل الى مراكز القيادة والتوجيه، وأن يتمكن من اعادة تشكيل سائر القيم و النظم التى كان يرتكز عليها التنظيم الأم؟ وكيف نستطيع أن نخرج من مثل هذا "المأزق البنيوى" الذى أدخلنا فيه الأمين العام ثم خرج سالما ليؤسس حزبه الجديد؟

(٢)

كنا نتوقع أن نجد في كتاب الأمين العام الذى تجاوز عدد صفحاته الخمسمائة اشارة الى نوع من الخطأ الذى وقعت فيه القيادة فيما يتعلق باستكشاف رؤية إسلامية للأمن وطرق ادارته، ولكن الكتاب هدف في مجمله لتأسيس قطيعة مع ماضى "الإنقاذ" وادانته ولكن دون مواجهة صريحة لذلك الماضى - خاصة ما يتعلق منه بممارسات الأجهزة الأمنية، لأن مواجهة الماضى تعنى في هذه الحالة مواجهة الذات ونقدها، وهذه هى العقبة التى لم يتيسر للامين العام حتى هذه اللحظة أن يتخطاها. فاذا خلا كتابه من أى معلومة مفيدة في هذا الصدد فكيف ومن أين نحصل على معلومات مناسبة تمكننا من الفهم الصحيح لحقيقة المهام التى كانت تقوم بها تلك الأجهزة، أو الآليات الفعلية التى تتحرك من خلالها، أو

الميزانيات المتوفرة لديها؟ ليس أمامنا ألا أن نعتمد على بعض التجارب الشخصية المحدودة لبعض "أخواننا" ممن أحتكوا معها بصورة مباشرة، أما بحكم مواقعهم المتقدمة في التنظيم أو في الخدمة المدنية. وسأكتفى في هذا المجال بسرد حكايتين سمعتهما من مصدريهما مباشرة.

الحكاية الأولى: ذكر لى الدكتور المهندس محمود شريف (رحمه الله) أنه حينما كان مديرا للهيئة العامة للكهرباء تم استدعاؤه ذات مرة من قبل وزير الطاقة، وسبب الإستدعاء أن الدكتور محمود شريف قد أعاد أحد المهندسين "اليساريين" الى الخدمة بعد أن فصلته الأجهزة الأمنية من الهيئة العامة للكهرباء لأسباب سياسية. قال محمود: ولما سألت الوزير عن الطريقة التى علم بها هذا الأمر، استدار فالتقط ورقة من بين أوراقه وألقى بها أمامى، نظرت فيها فاذا هى صورة العقد الذى وقعته مع المهندس المفصول. أستشاط الدكتور محمود غضبا ولم يتردد لصراحته وشجاعته المعهودة أن يسمع الوزير كلمات موجعة. كيف حصلت على هذه الوثيقة من وراء ظهرى؟ قال له، ولماذا لم تطلبها منى فآتيك بها طالما أنى موظف لديك؟ أهذا هو فهمك للادارة؟ أأنت أكثر منى معارضة للشيوعية، أم أنت أكثر حرصا منى على الثورة؟ والذين يعرفون الدكتور محمود شريف لابد أنهم يتوقعون نهاية القصة. ذهبت معه خطوات لعله يواصل الحديث ولكنا كنا قد وصلنا عتبات مسجد جامعة الخرطوم لنؤدى صلاة المغرب، فتوقف ونظر الى مليا، ولم أكن أعلم أن تلك ستكون آخر مرة أراه فيها، ثم قال لى باللغة الإنجليزية: "I am really worried" أننى لقلق حقا. وابتعد الدكتور محمود شريف عن هيئة الكهرباء، أو لعله أبعد عنها لا أدرى، وذهب الى جنوب السودان(أو لعله.... لست أدرى) حيث كانت الحرب مشتعلة، فقاتل كما يقاتل الأبطال حتى استشهد..

إن الذين يعرفون محمود شريف عن كثب يعرفون أنه لم يكن مجرد مهندس كهربائى، وانما كان علاوة على ذلك قائدا اسلاميا فذا، جمع بين التأهيل التقنى والإلتزام

الخلقى والتدريب العسكرى والنضال السياسى، لا نقول هذا من قبيل المديح الكاذب، اذ ان الرجل قد أمتحن مرارا واجتاز كل الامتحانات بجدارة، وكان أكثرها دقة وخطورة هو دوره "الميدانى" الذى مهد السبيل لنجاح التحرك العسكرى فى ٣٠ يونيو١٩٨٩، اذ استطاع (كما ورد فى افادة لللواء عبدالرحيم محمد حسين)أن يقوم فى كفاءة عالية بتجهيز وتنظيم الاتصال بين المجموعات العسكرية المشاركة فى الانقلاب، ولولا تقديرات وأمور فى داخل القيادة لا نملك معلومات عنها فى الوقت الراهن لكان محمود شريف عضوا أساسيا فى قيادة الإنقاذ. وتأسيسا على هذا فان "القلق" الذى أشار اليه فى حديثه معى لم يكن قلقا بسبب أنه سيزاح عن ادارة الهيئة المركزية للكهرباء، فقد كان أكبر بكثير من تلك الوظيفة، والتى كان زاهدا فيها وفيما عداها، كما يعرف عمال وموظفو الهيئة المركزية، وكما يعرف الشعب السودان كله ويتعجب من حكومة الإنقاذ التى "تستغنى" عن محمود شريف. إن ما كان يقلق محمود شريف يعود فى تقديرى لأمرين: الأول هو تمدد الذهنية والأذرع الأمنية فى كل المساحات الأدارية والسياسية والإقتصادية، أما المصدر الآخر لقلقه فيعود الى ما وقع فى نفسه من انقسام لم يستطع أن يتعايش معه طويلا: أينخرط مثلا فى فى مقاومة داخلية ضد "أخوانه الصغار" الذين اخترطوا التنظيم والدولة وحولوهما الى ملفات أمنية، أم ينخرط فى مقاومة خارجية ضد حركة التمرد التى كانت تشعل حربا على التنظيم والدولة والمجتمع معا؟ وقد اختار محمود شريف جبهة الجهاد العسكرى الخارجى لأنها فى تقديره كانت الأكثر وضوحا ونظافة، وذهب الى ربه راضيا، أما الذين كانوا يشابهونه فى الرأى والموقف فقد فقدوا عنصرا قياديا صلبا كان من الممكن أن يشكل مركز استقطاب لعناصر الإصلاح فى داخل الحركة الإسلامية. ولولا أنا قد نهينا عن اتباع الظنون لتساءلنا عما اذا كانت توجد وراء استشهاد الدكتور محمود شريف قصة لم تروى بعد.

الحكاية الثانية: ذكر لى أحد القياديين الإسلاميين المعروفين وكان وقتها يشغل

منصبا كبيرا في بعض الوزارات، أنه كلما ذهب بعد صلاة المغرب لمنزل الشيخ الترابى أو لأمين العلاقات الخارجية (الشيخ السنوسى) ليطلعهما على بعض المستجدات، أو على المعلومات التى يحصل عليها من التقارير التى ترفع اليه، وجدهما على علم تام بما يريد أن يقول. قال: فصرت غير متحمس للذهاب اليهما أو اطلاعهما على شيء طالما أنهما موصولان "بعناصر خفية" ليس فقط في داخل وزارتى ولكن ربما في داخل مكتبى. وهذه لا تختلف عن القصة الأولى الا في نهايتها، اذ ابتعد هذا الأستاذ أيضا عن ذلك الموقع، أو لعله أبعد فلست متأكد من ذلك، ولكن الذى أعرفه يقينا أنه لم يذهب الى الجنوب كما ذهب محمود شريف، ولم يستشهد حتى الآن (أطال الله في أيامه) ولكنه رفع الى موقع كبير آخر، ثم ضم أخيرا الى الأجهزة الأمنية؛ الأجهزة ذاتها التى كان يتبرم منها لأنها كانت تسرق الأوراق من أدراجه.

(٣)

حاولنا فى المقالة الأولى أن نقدم صورة عن النزاع المستتر الذى كان يجرى فى داخل الأجهزة الأمنية، وذلك من خلال حالتين: حالة الدكتور محمود شريف الذى أحس بالاشكال فأحدث فى نفسه قلقا وانقساما لم يستطع التخلص منهما الا بالانخراط فى جبهة القتال العسكرى فى الجنوب، و حالة أحد القياديين الذى أحس بالاشكال ذاته ولكنه بدلا من الإنخراط فى الأعمال الجهادية كما فعل محمود شريف فضل الإنخراط فى دهاليز الأجهزة الأمنية ذاتها التى كانت تراقبه.

ماذا يمكننا أن نستنتج من هذا؟ يمكننا أن نستطيع (أولا): أن عمل الأجهزة الأمنية لم يكن منصرفا بالكلية الى الخارج (لمراقبة أعداء الوطن وأعداء الحركة الإسلامية كما كان يتوقع الإسلاميون الطيبون، أو كما تتوهم عناصر المعارضة)، وانما كان جزء من عملها يمتد أيضا الى داخل الداخل، وذلك لمضايقة ومحاصرة بعض العناصر القيادية في الحركة الإسلامية ذاتها، أما بغرض استيعابها في داخل هذه الأجهزة أو ازاحتها بصورة كاملة من

المجال السيلسى؛أى أنه ولكى لا تتكرر "تجربة" الدكتور الشهيد محمود شريف، فقد انتهجت سياسة "الإزاحة" المتعمدة، ثم أعقبتها عملية احلال العناصر الأمنية و"تأسيسها" فى سائر المواقع المفصلية فى التنظيم والدولة، ومن خلال هذه السياسة تمكنت تلك الأجهزة بصورة متدرجة من الهيمنة على معظم العمليات العسكرية و السياسية والاقتصادية والدبلوماسية.ويمكننا أن نستنتج (ثانيا) أن استجابة التنظيم لقضايا البيئة السودانية والدولية لم تعد، من الآن فصاعدا، تصدر عن مرجعيته الفكرية أواستراتيجيته السياسية، وانما صارت تصدر وفقا لتقديرات الأجهزة الأمنية، أى أن الدولة ممثلة في أجهزتها الأمنية صارت هى التى تحدد مسار التنظيم وليس التنظيم هو الذى يحدد مسارها. ويمكننا أن نشير في هذا المجال لعدد من الأحداث التى أثرت تاثيرا مدمرا على الحركة الإسلامية حاضرا ومستقبلا دون أن يعلم بها (ناهيك عن أن يشارك فيها) أى جهاز شورى من أجهزة الحركة: خذ مثلا دخول كارلوس الى السودان ثم تسليمه الى الحكومة الفرنسية على سبيل الترضية السياسية المفضية الى التقارب معها؛ أو خذ مثلا ايواء اسامة بن لادن فى السودان مغايظة للنظام السعودى ثم محاولة تسليمه الى الحكومة الأمريكية على طريقة "تبادل الهدايا"؛ أو انظر الى محاولة الإعتداء على الرئيس المصرى في اثيوبيا؛ أو الى محاولات اخماد التمرد في دارفور عن طريق ممالأة بعض العناصر الشريرة. كل هذه العمليات لم تسقط فجأة من السحاب وانما أتت نتيجة تخطيط وقرارات تمت في داخل هذه الأجهزة السرية التى احتلت مواقع عليا في التنظيم وحولته الى أداة من ادواتها.

أما ان كان يداخلك شك فيما نقول، فيمكنك أن تعاود النظر فى التقرير الصحافى المطول الذى أعده كن سليفشتاين (Ken Silverstein) الكاتب المحرر بصحيفة لوس أنجلز تايمز الأمريكية، ونشره في تلك الصحيفة بتأريخ ٢٩ابريل ٢٠٠٥ تحت عنوان:الدولة السودانية المارقة تصبح ذات قيمة للحرب الأمريكية على الإرهاب (والترجمة من عندى)، وقد أعادت نشره ملخصا صحيفة الغارديان البريطانية وصحيفة القدس العربى . تنبع أهمية

هذا التحقيق من أن صاحبه قد أجرى عددا من المقابلات الشخصية المباشرة مع عدد من الشخصيات الأساسية في كل من المخابرات الأمريكية والسودانية، قال الصحفى نقلا عن مسئولين في المخابرات الأمريكية وفى الحكومة الأمريكية أن أدارة الرئيس جورج بوش أقامت شراكة وثيقة في مجال المخابرات مع السودان الذى ساعد في حرب واشنطن على الإرهاب؛ ونسبت الصحيفة الى رئيس وكالة المخابرات السودانية القول بأن للمخابرات السودانية شراكة قوية مع وكالة المخابرات الأمريكية؛ وقال وزير الخارجية السودانى في مقابلة صحفية منفصلة أن المخابرات السودانية عملت بالفعل كآذان وعيون للمخابرات الأمريكية في دول مجاورة من بينها الصومال؛ وقالت الصحيفة أن السودان اعتقل بعض المشتبه بانتمائهم للقاعدة، وسلم أدلة لمكتب التحقيقات الإتحادى، وأحبط هجمات ارهابية ضد أهداف أمريكية، وقالت الصحيفة أن السودان يريد مقابل ذلك رفع اسمه من قائمة الدول الراعية للارهاب وأن ترفع واشنطن العقوبات الإقتصادية عنه.

نحن هنا كما تلاحظ أمام ظاهرة فريدة في نوعها: اذ نرى من ناحية كيف أن أجهزة أمنية تابعة للحكومة الإسلامية (تخترق) التنظيم الإسلامى الذى أنشأها، فتستولى على مراكز القيادة فيه، وتحتكر العملية السياسية فى داخله، فتؤوى من تشاء وتقصى من تشاء، أما من الناحية الأخرى فنرى كيف أن هذه الأجهزة الأمنية ذاتها تدخل فى "شراكة" مع المخابرات الأجنبية، لتصبح عرضة للاختراق والإبتزاز من قبل تلك الأجهزة والتى لا تهتم بشىء كاهتمامها بتصفية الحكومة الإسلامية برمتها، أو توظيفها فى اتجاه استراتيجياتها ومشاريعها الكبرى. ولا يستطيع أحد بالطبع أن ينكر الضغوط الدولية الهائلة التى كانت تتعرض لها حكومة الإنقاذ فى تلك الفترة، أو ينكر أهمية المناورة والتكتيك فى العملية السياسية، كما لا يستطيع أحد أن يمارى فى أن تكون للدولة، أى دولة، أجهزة إستخبار شديدة الذكاء وسريعة الحركة، ولكن الرفض والاستنكار يتجهان لمبدأ أن تقوم الأجهزة الأمنية بوضع الاستراتيجية السياسية للتنظيم، وأن تقوم على تنفيذها فى غيبة كاملة لأى

جهة تنظيمية عليا يكون لها حق المراجعة والنقض والمحاسبة، كما يعود الإستنكار لمبدأ أن تدخل تلك الأجهزة فى "شراكة" لا يعرف أحد محتواها أو مداها، ثم يعود الإستنكار أخيرا لمبدأ أن تكون هذه الأجهزة هى مرجعية ذاتها، كما يقول الأخ الدكتور الأفندى، أى أن توكل ادارة هذه الأجهزة لبعض الأفراد الذين لا يستطيع أحد من داخل الحركة الإسلامية أو من خارجها أن يعرف كفاءتهم المهنية، أو يراجع سياساتهم أو يحاسبهم عليها، ثم يتركون برغم ذلك ليقرروا مصير الحركة الاسلامية والسودان معا.

(٤)

أن هذه الظاهرة التى يتحول فيها دور الأجهزة الأمنية من جمع المعلومات الى وضع السياسات العامة والهيمنة على سائر جوانب العملية السياسية لمن الظواهر التى تحتاج الى نظر عميق لمعرفة أسبابها ومآلاتها. وهى بالطبع لا تقتصر على الحالة السودانية، فقد لاحظ أحد الباحثين المختصين في شؤون السياسة المصرية- أن "السياسة الأمنية (في مصر طوال العقود الثلاثة الماضية) لم تعد واحدة من حزمة "السياسات العامة"، وانما صارت المهيمنة عليها جميعا، كما أن نطاق ممارستها شهد توسعا وامتدادا، بحيث أن معظمها، حتى البعيدة عن ذلك بحكم طابعها التخصصى، قد تحولت الى "حقيبة أمنية"، ويرى الباحث نفسه أن هناك أسبابا موضوعية وراء تلك الهيمنة الأمنية، مثل ضعف أحزاب المعارضة وقوى المجتمع المدنى، وضعف البناء المؤسسى في الدولة، والتحولات الدولية التى صارت تزكى الدور المتزايد لهذه الأجهزة. وتكاد هذه الملاحظات تنطبق بحذافيرها على الحالة السودانية، ولكن مع فارق واحد هو أن أحزاب المعارضة السياسية في السودان أستطاعت هى الأخرى(مع استثناءات قليلة) أن تعوض عن ضعفها ازاء الدولة بالإرتماء شبه الكامل في أحضان الدول الأجنبية والتعاون مع أجهزة المخابرات فيها، وذلك على المنوال ذاته الذى سلكته قوات تحالف الشمال في أفغانستان والاكراد في شمال العراق، وذلك ما لم تلجأ اليه المعارضة المصرية رغم ضعفها والأضطهاد الذى تعرضت له. على أن الذى يهمنا

الآن ونسوق الحديث من أجله ليس هو ضعف الأحزاب السودانية المعارضة، وانما هو مأزق الحركة الإسلامية السودانية، اذ يفترض أن تكون هى "القوة" التى تقف وراء الدولة وتدعمها، ولكن الواقع يشير الى أن الحركة الإسلامية قد تعرضت لعملية افراغ وازاحة، وأن الأجهزة الأمنية قد تمددت فى الفراغ التنظيمى، وأن هذه الأخيرة وبرغم أنها قد نجحت فى اختراق أحزاب المعارضة السودانية الا أنها هى والأحزاب ستكون باستمرار عرضة للاختراق من الخارج.

أما الأمر الآخر الذى أشار اليه الباحث من تحولات في البنية الدولية جعلها تزكى الدور المتزايد لأجهزة الأمن فصحيح ولا يحتاج الى مزيد من التأكيد، اذ أن بعض الدول الغربية-خاصة الولايات المتحدة-قد بلورت لنفسها بعد حوادث سبتمبر ٢٠٠١ رؤى جديدة في المسألة الأمنية، فلم تعد تكتفى بتمويل أو تسليح بعض العناصر في داخل الدولة المعنية، وانما صارت تستولى على كل الملفات السياسية الحيوية فى تلك الدول وتحولها الى جهاز المخابرات المركزى فى واشنطن. يبدو ذلك ظاهرا في الحالة المصرية والباكستانية وغيرها، كما يبدو بصورة أكثر وضوحا فى الحالة الفلسطينية حيث صارت عناصر من المخابرات الأمريكية منذ عهد الرئيس السابق بيل كلينتون جزءا من عملية مفاوضات السلام، حيث أوكل ذلك الملف الى مدير المخابرات المركزية آنذاك-جورج تنت-فصار هو الوسيط الموثوق به مما رفعه من مقام مدير لجهاز الإستخبارات الى مقام المشاركة الفعلية في ابتدار السياسات واصدار الأحكام بشأنها ووضع شروط لكل الأطراف المشاركة في العمليلت السياسية، ولن يبقى في مقدور الإدارة الفلسطينية في هذه الحالة أن تبقى فى السلطة الا بعد تتحول هى ذاتها الى ما يشبه الملحقية الأمنية التابعة لأجهزة الأستخبارات الأمريكية، أو أن تعقد معها "شراكة" استراتيجية.

ويبدو أن هذا هو نفس المنظور الإستراتيجى الذى تعمل فيه المخابرات السودانية: شراكة مع الخارج وهيمنة على الداخل. وقد أثمرت شراكة الخارج اتفاقية السلام فى

الجنوب، أما هيمنة الداخل فقد كانت ثمرتها حربان: حرب تدمير "باردة" بين المؤتمر الشعبى والوطنى، قادت بدورها الى الحرب التدمير الساخنة بينهما فى دارفور. وكأنك تقرأ هذا وتسألنى: وما العمل؟ وهل هناك من مخرج؟ أيغمض أحدنا عينيه عما يفعله "أخوانه الصغار" ثم يأخذ سلاحه ويتجه صوب الجنوب كما فعل الشهيد محمود شريف؟ أم يكشف عن ساقه ليخوض معهم فيما يخوضون حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا، كما فعل القيادى آنف الذكر؟ طريق الخروج فى ظنى ليس هذا ولا ذاك، اذ أن الخروج من هذا المأزق لا يكون الا بأمور كثيرة، يأتى على رأسها مواجهة "الذهنية" الأمنية التى تعتقد أن الأمن لا يتأتى الا عن طريق التستر والتعتيم وحبس الأشخاص والأفكار وخنق الأصوات المعارضة أو اغرائها بالمال والمنصب، هذه الذهنية الأمنية المنغلقة هى "الإشكال الأكبر" الذى سيظل يكبل المؤتمرين الشعبى والوطنى ويفقدهما المصداقية ويقودهما الى الفناء. ومواجهة الذهنية الأمنية لا يكون بترك الميادين لها كما لا يكون بالاندراج فى صفوفها وانما يكون بالتمسك بمبدأى العدل والشفافية؛ والعدل، اذا كان لا بد من شرح، فهو يعنى أن يعطى كل ذى حق حقه، ولا يكون ذلك الا بأن يزاح الولاة الظلمة من مواقع النفوذ، بعد أن تحصى أموالهم الثابتة والمتحركة، ويسألوا عنها، وأن تقدم الكفاءة والالتزام الخلقى على القرابة والالتزام الحزبى، فاذا حدث هذا فان حاجة النظام لأجهزة الأمن ستقل كثيرا. ويقصد بالشفافية كما هو معلوم انسياب المعلومات الموضوعية عن الأوضاع الداخلية للنظام السياسى؛ أى عن السياسات والقرارات وكيفية صناعتها ومن هم الذين يصنعونها، وما هى مرجعياتهم الفكرية وقدراتهم الحقيقية، ولا يقصد بانسياب المعلومات أن توزع سرا على العضوية الملتزمة وانما يقصد بها تتاح لمن هو خارج أطار الالتزام التنظيمى-الحزبى، فاذا حدث هذا فان النظام يستطيع بيسر أن يستعيد ثقة الناس، اذ أن غياب الشفافية والعدل هو المناخ الذى يتولد فيه الفساد، وتنعدم فيه الثقة، وتتضخم فيه الأجهزة الأمنية، وتوضع فيه بذور الثورة القادمة.

الفصل السادس

النظام الإقتصادي

(أ) الرأسماليون الإسلاميون:

ماذا يفعلون فى الحركة الإسلامية؟(١)

أشرت فى مقال سابق الى إرهاصات تحول إستراتيجى وقع فى مسار الحركة الإسلامية، وذكرت أنه صار يتجسد سياسيا فى تحالف ثلاثى بين "القبيلة" و"السوق" و«القوى الأمنية» ثم تحدثت فى مقالين تاليين عن هذه القوى التى هيمنت على التنظيم وحولت سائر نشاطه الى ملفات أمنية، وأريد فى هذا المقال أن أتحول الى السوق، لنرى ظاهرة أخرى تتمثل فى "الذهنية" التجارية وفى العناصر الرأسمالية التى صارت هى الأخرى تنشط وتتمدد حتى كادت أن "تبتلع" الجزء المتبقى من تنظيمنا الإسلامى الذى لم ننضم اليه أصلا الا فرارا من الراسمالية المتوحشة.

ولما كان الشىء بالشىء يذكر، فقد كتب صديقنا عبد المحمود الكرنكى،الصحفى والملحق الإعلامى السابق بلندن، كتب ذات مرة فى أوائل الثمانيات مقالا لصحيفة الأيام تعرض فيه بالنقد لممارسات بعض "أخواننا" العاملين فى بنك فيصل الإسلامى. كانت رئاسة الصحيفة قد أوكلت آنذاك، ابان ما عرف بالمصالحة الوطنية، الى الأستاذ يسين عمر الإمام. وقبل أن ينشر الموضوع وصل بصورة ما الى الدكتور الترابى، فلم يعجبه وطلب من الكرنكى أن يعرض عن نشره، على أن يبلغ فحواه الى "أخوانه" فى البنك على سبيل النصيحة. قال له الكرنكى: لن أنشر الموضوع احتراما لرأيك، ولكنى لن أتقدم بأى نصيحة لأحد. ولما سأله الترابى عن سبب ذلك، قال له: هب أنى تقدمت اليهم بنصيحة، ثم تقدم اليهم الأخ« فلان » بنصيحة أخرى، فبأى النصيحتين يأخذون؟ وكان «فلان » آنذاك من التجار / المستثمرين الكبار الذين يحبهم مدراء البنوك، ويطيلون معهم الجلوس، ويولونهم إهتماما لا يولون معشاره لأقوال الصحف والصحفيين، خاصة الفقراء منهم. وقد أحس الكرنكى بذلك وأدرك أولا أن بعض "أخواننا" قد داخلهم "شىء ما" أفقدهم القدرة على تذوق النصيحة "الناعمة" والموعظة الحسنة، كما أدرك ثانيا أن العلاقة بين

التنظيم والسوق، والتى يمثل (فلان) "همزة الوصل" فيها، قد بلغت من القوة مبلغا لا تجدى معه المواعظ الأخوية والنقد السرى. والسيد (فلان) ليس هو التاجر المجرد، وانما هو تاجر "اسلامى"، وهو حينما يذهب الى موظفى البنك "الاسلامى"، أو الى العاملين فى مرافق الدولة لا يذهب كما يذهب عامة التجار وانما يذهب ومعه هالة التنظيم، ليتوصل الى مصالحه الخاصة، وهذا هو مربط الفرس وبيت القصيد، أى أن "المصالح الخاصة" التى تتخذ لها غطاء من "التنظيم" هى محل الإشكال وموضع النظر فى هذا المقال.

والسؤال هنا: كيف بدأت العلاقة بين التنظيم والسوق؟ وفى أى اتجاه تطورت، والى أى شىء يتوقع لها أن تقودنا؟ أظن أن بداية هذه العلاقة تعود الى فكرتين بسيطتين احداهما صحيحة والأخرى خاطئة. أما الفكرة الأولى الصحيحة فهى أن اصلاح المجتمع السودانى أو اعادة بنائه على قواعد الاسلام وهديه (وذلك هو الهدف الأساسى للتنظيم) يستلزم تجديدا فى الفكر الاسلامى ذاته، تتمخض من خلاله رؤية تحريرية-تنموية، يتوسل بها لانتزاع الإنسان السودانى من براثن الجهل والمرض والفاقة، وذلك من خلال بناء نماذج فى التنظيم والقيادة، ونماذج فى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية تكون كل واحدة منها "بؤرة إشعاع" يلتقى فيه الهدى الدينى، والعرف الإجتماعى، والخبرة التقنية، والقيادة الرشيدة. ولكن العمليات البنائية هذه لا تكتمل الا بتنظيم دقيق ومال وفير، فهما وسيلتان أساسيتان من وسائل التحرر والنهضة الإجتماعية الإسلامية، ولكن لا ينبغى للوسيلة "التنظيم" أن تتحول الى هدف، كما لا ينبغى أن تكون للعاملين على تحقيق هذه الوسائل "أجندة خاصة"، كأن يتحولوا هم الى أغنياء ثم يتركوا التنظيم والمجتمع فى قارعة الطريق.

أما الفكرة الثانية الخاطئة فهى أن "التنظيم" لا يكون قويا الا اذا صار غنيا، ولن يكون التنظيم غنيا فى ذاته وانما يكون كذلك اذا استطاع أن يأخذ بعض المنتسبين اليه "فيصنع" منهم أغنياء، بأن يضعهم على قمة المؤسسات الإقتصادية: مدراء للبنوك، ورؤساء لمجالس

الإدارات والشركات، ومستشارين قانونيين، وفقهاء شرعيين ملحقين بالبنوك، فيصير هؤلاء أغنياء ليس عن طريق الرواتب الكبيرة والمخصصات السخية فحسب وانما عن طريق السلفيات طويلة الأجل، والقروض الميسرة، والمعلومات الكاشفة لأوضاع السوق ولفرص الإستثمار. هذه الرؤية الخاطئة لم أستطع أن أتحقق من مصدرها بعد، ولكنى أذكرها لأنها صارت رؤية سائدة وذات جاذبية كبرى، وكان من نتائجها أن تولد لدينا "مكتب التجار"، ليكون بمثابة الأصابع التنظيمية فى السوق، ثم تحولت "إشتراكاتنا" الصغيرة الى شركات(كيف؟ لا أدرى)، ثم صارت كل شركة صغيرة تكبر حتى تلد شركة أخرى، ولما لوحظ أن عددا كبيرا من العضوية الإسلامية ميسورة الحال يوجد فى السعودية وفى دول الخليج الأخرى، أنشأ "مكتب المغتربين"، ليقوم بجمع الاشتراكات، ثم تحولت وظيفته بصورة متدرجة الى ما يشبه الوساطة التجارية والوكالة والإستثمار. ولما لوحظ تكرر المجاعات والكوارث فى السودان، أنشئت أعداد من المنظمات الخيرية التى تهتم بالعون الإنسانى، ولكنها تركت لأصحاب العقلية الرأسمالية التوسعية، فصار القائمون عليها فى كثير من الأحيان ينحدرون من الشريحة التجارية ذاتها؛ الشريحة التى تتخندق فى البنوك والشركات والمكاتب التجارية.

ثم جاءت ثورة الإنقاذ، فكانت تلك هى اللحظة التأريخية التى وقع فيها التلاحم الكامل بين الشريحة التجارية المشار اليها، والمؤسسات الإقتصادية فى الدولة، فمن كان مديرا لبنك البركة صار وزيرا للمالية والإقتصاد، ومن كان مديرا لبنك فيصل صار محافظا لبنك السودان المركزى، ومن كان مديرا لشركة التأمين الإسلامى صار وزيرا للطاقة، فاذا لم يصب فيها نجاحا خلفه عليها مدير بنك التضامن أو بنك الشمال الإسلاميين، الى غير ذلك من وزراء الدولة ووكلاء الوزارات. وكل من هؤلاء لم يعرف لأحدهم أسهام أصيل فى الدراسات الإقتصادية، أو رؤية عميقة للتنمية الإسلامية، ولكن كل هؤلاء يعرف بعضهم بعضا معرفة شخصية، وكانت لهم ذكريات مشتركة فى المدارس، أو فى العمل التنظيمى،

فصاروا يديرون الإقتصاد السودانى كأنما هو شركاتهم الخاصة، وتحولوا تدريجيا الى نخبة حاكمة مغلقة، فاذا خرج أحدهم من وزارة أعيد الى وزارة أخرى أو أعيد الى "مملكته" السابقة، أو أوجدت له شركة خاصة للاستشارات أو المقاولات أو الإنشاءات، وذلك ريثما يخلو أحد المقاعد الوزارية، فى تطابق تام مع نظرية "تدوير النخبة الحاكمة" التى قال بها عالم الاجتماع الأمريكى رايت ميلز وآخرون. وبهذه الطريقة تم تمرير وتسويق المفاهيم الرأسمالية وتوطينها فى برامج الدولة والتنظيم، وبهذه الطريقة سدت المنافذ لأى محاولة جادة لبلورة مذهب اسلامى أصيل فى التنمية الإقتصادية،وبهذه الطريقة تحول التنظيم الى ما يشبه "حصان طروادة" يشير مظهره الخارجى الى صرامة المجاهدين وتقشف الدعاة، أما من الداخل فقد تحول الى سوق كبير تبرم فيه الصفقات، وتقسم فيه الغنائم، دون ذكر لتجديد الفكر الإسلامى أو لنموذج التنمية الإسلامية الموعودة، وبهذه "الطريقة" صار أفراد هذه الشريحة أغنياء بينما ترك "التنظيم" ليزداد فقرا وتمزقا،بل إن عامة العضوية ظلوا فقراء مثل عامة الشعب برغم الشركات الكثيرة التى تم توزيعها بين المؤتمرين الوطنى والشعبى؛ الشركات التى أسست باسم الإسلام ومن أجل نصرة الفقراء والمستضعفين.

وما الغضاضة فى ذلك، يقولون، ألم يعمل النبى عليه السلام فى التجارة، وكان بعض الكبار من أصحابه تجارا، وأن التجار قد نشروا الإسلام فى بقاع العالم، وبفضل من أموالهم ترسخت دعائم الحضارة الإسلامية قرونا؟ ألم يساهم هؤلاء الرأسماليون الإسلاميون فى انجاح مشروع الانقاذ الوطنى، وفى تثبيت الحكومة فى أيامها الصعبة الأولى حينما قبض الناس أيديهم؟ أليست التجارة هى أحد ركائز التنمية؟ والإجابة على كل هذا: اللهم نعم، ولو شئنا الإستطراد فى اتجاه المبادىء والمثال لقلنا أكثر من هذا، على أن الاعتراض ليس على مبدأ التجارة ولا على صيرورة بعض الناس أغنياء(اذ نعم المال الصالح للعبد الصالح)، ولكن الإعتراض يتركز حول "الكيفية" التى صاروا بها أغنياء؛ أى إن الاعتراض ليس على "الثروة" فى ذاتها، ولكنه على استغلال "للعلاقات

والمعلومات" التنظيمية (رأس المال الإجتماعى) وتحوير اتجاهها وتسخيرها لتأسيس الشركات الخاصة ولتعظيم أرباحها، ولتأمين الحياة لأبناء النخب الحاكمة، ولأصهارهم وأبناء عمومتهم وأعيان قبائلهم،إن إعتراضنا لهو على هذا المال غير الصالح الذى يتحكم فيه غير الصالحين، كما يفهم من الحديث النبوى بمفهوم المخالفة.

الإعتراض إذن ليس على وجود شريحة من الأغنياء فى داخل الحركة الإسلامية، اذ لو تكونت تلك الثروة بطريقة مستقلة عن "التنظيم" (كما هو حال بعض الإسلاميين) لما حق لأحد أن يتساءل، وذلك على مثل ما يحدث فى المجتمعات التى شهدت ظاهرة الإقطاع، حيث لا يوجد معنى للسؤال عن "كيف" صار بعض الناس أغنياء، لأن المجتمع تكون "تأريخيا" من "الفرسان النبلاء" الذين اغتصبوا الأراضى عنوة بحد السيف، وظلوا يتوارثونها جيلا بعد جيل تحت حماية القانون ومباركة العرش، فأكسبتهم تلك الملكية قاعدة اقتصادية راسخة، ووجاهة اجتماعية ونفوذا سياسيا لا يضارعهم فيها أحد. أما فى حالة المجتمع السودانى، وفى حالة الحركة الإسلامية السودانية بصورة خاصة فلم تكن توجد طبقة من النبلاء الأرستقراطيين ملاك الأراضى (أو الباشوات)، اذ أن الغالبية العظمى من الشعب لم تكن تملك شيئا، كما أن الغالبية العظمى من عضوية الحركة الإسلامية جاءت اما من أدنى الطبقة الوسطى، من شريحة الموظفين محدودى الدخل، واما من الشرائح الاجتماعية الفقيرة القادمة من قاع المجتمع ومن هوامشه الاقتصادية. يتذكر كاتب هذا المقال أنه فى أواسط السبعينيات من القرن الماضى كان تنظيمنا يعمل من تحت الأرض، وأردنا أن نجد "أماكن آمنة" فى مدينة الخرطوم نخفى فيها أعضاء اللجنة التنفيذية لإتحاد طلاب جامعة الخرطوم من أجهزة الأمن التى كانت تطاردهم، فكان عدد الذين يملكون منازلا خاصة بهم (تتسع لاستضافة ثلاثة أشخاص أو أكثر) يعدون على أصابع اليد. وأذكر أن أحد أخواننا الذى امتاز بالسخرية والدعابة كان لا يخفى تذمره من البقاء فى المنزل العائلى المتواضع الذى استضيف فيه، فاذا سألناه قال: كيف أبقى هنا

وكلما أردت الحمام هرعت الى الشارع لأبحث عن سيارة للأجرة. أما الآن فقد صار كثير من هؤلاء يمتلكون البنايات الطويلة، التى تقدر أثمانها بما لا نستطيع له عدا، وتدخل منزل أحدهم فترى ما لم تكن تسمع به حتى فى بيوت الباشوات، وتسأل أحدهم من أين لك هذا فيقول من "استثماراتى"، ماطا شفتيه بالثاء، ولا يذكر أنه الى عهد قريب كان يسكن بيتا من الجالوص الأخضر.

فالسؤال أذن عن "الكيفية" التى تحولت بها هذه "البروليتاريا الإسلامية" الى ما يشبه حالة البرجوازية سؤال مشروع، اذ أن كثيرا منا لم يات الى الحركة الاسلامية، ويفنى زهرة شبابه فى خدمتها من أجل الحصول على الثروة ولكن من أجل العدل الإجتماعى، اذ أن قضية العدل الاجتماعي هي القضية الأم التي لم ينفصل الإسلاميون عن أحزابهم التقليدية وطرقهم الصوفية، ومجموعاتهم العرقية، الا من أجلها،كما لم يتصلوا بالحركة الإسلامية الا من أجلها.ولكن ما تقدم من سرد يشير الى أن قضية العدل الإجتماعى لم تعد هي القضية الأم في النموذج الراهن، وذلك لأن الفئات الثلاث التى يقوم عليها النموذج: الشريحة الرأسمالية المتحالفة مع القوى الأمنية والبيروقراطية فى داخل الدولة، ومع القوى القبلية فى خارجها، لم يعد لواحدة منها هم والتزام بقضية العدل الاجتماعي، فبيروقراطية الدولة لا يمكن أن تسعى في تحقيق العدل الاجتماعي لأنها لم تنشأ "تأريخيا" من داخل المجتمع، كما أنها لم تستطع فى عهد الإنقاذ أن تتحول الى نخبة "رسالية" مهمومة بقيم الدين، فلا هي اذن تعبر تعبيراً صداقاً عن رغبات ومصالح "الناس"، ولا هى تجسد قيم الكتاب، فهي مجروحة لانقطاعها عن الكتاب من جهة، ولابتعادها عن الناس من جهة ثانية، ولانحباسها في مصالحها وامتيازاتها ولانصياعها للشريحة الرأسمالية من ناحية ثالثة.

وهذا على وجه الدقة هو ما يجعل أجهزة الدولة ومؤسساتها الإقتصادية أدوات طيعة تسخر لتحقيق مصالح المستثمرين والتجار (المحليين والعالميين) دون مراعاة جادة

لمصالح الفئات الأخرى في المجتمع . وهو ما يؤكد القول بأن هناك تحالفاً مصلحياً بين بيروقراطية الدولة والشرائح الرأسمالية المتحكمة. وهو ما يوضح بصورة مباشرة لماذا صار بعض الثقات من الإسلاميين يوضعون مواضع الظنون والشبهات حينما يوضعون في المواقع العليا في بيروقراطية الدولة، ليس لأن هذه المواقع مسكونة بالشياطين، ولكن لأنها موصولة بمجموعات قرائبية / قبلية متضامنة، وبشبكات تجارية مترابطة ذات قدرة على الحركة والالتفاف تجعل الموظف أو الوالى أو الوزير يدافع عن سياساتها ومصالحها أكثر من دفاعه عن النموذج الإسلامى وعن المستضعفين من الناس.

فالحديث اذن عن الشريحة الرأسمالية هذه لا يأتى من قبل الحسد أو الغبن، كما قد يتوهم بعض الناس، وانما يأتى الحديث عنها لأنها صارت تشكل مسار الحركة الإسلامية، وتحدد اختياراتها، واذا لم تتدارك الحركة الاسلامية أمرها بصورة جادة فانها سرعان ما تجد نفسها منقادة بقوى السوق، وسيكون أرقى مكاتبها هو مكتب التجار، وستكون أنشط عناصرها هم المقاولون ورجال و(سيدات) الأعمال، الذين يكون انشغالهم بالأرصدة والصفقات أكثر من انشغالهم بالكتاب وبالناس وبالقسط الاجتماعي، وسيصعب عليهم الاستماع الى النصائح الناعمة من أى أحد حتى ولو قرأ عليهم كل ما كتب فى أبواب الزهد والقناعة. أما القضايا الإستراتيجية الكبرى، مثل قضايا الحرب والسلام، والعلاقات الإقليمية، والسياسيات الخارجية، فستتحول في غيبة الجماعات العلمية القادرة، والمجالس التشريعية الحاذقة إلى ملفات أمنية أو إلى صفقات تجارية، وفي كلتا الحالتين فستتولاها مجموعات "أمسك لي واقطع ليك"، وهى مجموعات "براغماتية" نبتت فى داخل الحركة الاسلامية، يطيل أحدهم اللحية، ويتسربل بالملفحة الفخمة، ثم يخوض فى أسواق السياسة والإقتصاد على غير هدى أو كتاب منير.أما قضايانا الأساسية مثل تجديد الفكر الاسلامى، وبناء المناهج والنماذج، وبلورة الرؤى، وتأهيل الكوادر، ونشر الوعى، واحداث التنمية فستترك لشعراء المدائح النبوية، وللوعاظ المتجولين، ولوزارة الأوقاف

والشؤون الدينية إن وجدت، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

يقول الغزالى: اعلم أن الله عز وجل اذا أراد بعبد خيرا بصره بعيوب نفسه، فمن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه، فاذا عرف العيوب أمكنه العلاج، ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم، يرى أحدهم القذى فى عين أخيه ولا يرى الجذع فى عين نفسه...وكان عمر رضى الله عنه يقول:رحم الله امرا أهدى إلى عيوبى، وكان داود الطائى قد اعتزل الناس فقيل له:لم لا تخالط الناس؟ فقال: وماذا بأقوام يخفون عنى عيوبى؟ ثم يقول الغزالى: وقد آل الأمر فى أمثالنا الى أن أبغض الخلق إلينا من ينصحنا ويعرفنا عيوبنا(الإحياء:كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلوب)

(ب) الرأسماليون الإسلاميون:

ماذا يفعلون فى الحركة الإسلامية؟(٢)

كنت أقف ذات مرة أمام شباك الزكاة بإدارة المغتربين بمطار الخرطوم استكمالا لإجراءات تأشيرة الخروج. سألنى الموظف باحترام ظاهر عن مقدار راتبى الشهرى، وقبل أن أنطق بشىء لكزنى الشخص الذى كان يقف خلفى فى الصف لكزة ذات معنى، ولما التفت اليه قال بنبرة حازمة: لا تخبره بكل المرتب، قل له أن مرتبى ألفين أو ثلاثة، أصلو الجماعة ديل....، ثم قال كلمة جعلت موظف الزكاة يشيح بوجهه. دفعت الزكاة كاملة والرسوم وبعضا من متأخرات الضرائب ثم خرجت وأنا أشعر بغصة فى حلقى. صحيح أننى ذهبت لشباك الزكاة لأنى كنت محتاجا مثل غيرى لتأشيرة للخروج، ولكن الصحيح أيضا أننى كنت على قناعة بوجوب الزكاة باعتبارها عبادة فى ذاتها، وباعتبار أنها قد شرعت من أجل الفقراء والمساكين الذين قد تخرجهم اضطرابات المعاش، أو تشوهات الأسواق، أو طغيان رأس المال، قد تخرجهم من دورة الاقتصاد وتوقعهم فى ذل الحاجة، أو تدفعهم فى طريق الرذيلة أو الجريمة، فيريد صاحب الشرع من خلال نظام الزكاة أن يسد حاجاتهم الأساسية، وأن يحفظ كرامتهم الانسانية، حتى يتمكنوا من الاندراج مرة أخرى فى دورة الاقتصاد. قلت فى نفسى: لماذا غابت هذه "الرؤية" وحلت مكانها "صورة" سلبية عن الزكاة وعن العاملين عليها؟ هل يعود ذلك أيضا الى عدم الشفافية والصدق؟ اذ يرى الناس دقة وانضباطا فى "تحصيل" الزكاة ولكنهم لا يرون مثل تلك الدقة والانضباط فى "توزيعها"، يرى الموظف أن الزكاة تؤخذ منه على "دائرة المليم" ولكنه حينما يذهب الى قريته ويتعلق به الفقراء والمساكين وأولو القربى، فلا يصادف منهم من تلقى شيئا من الزكاة طيلة حياته الدنيا، فيقول فى نفسه: اذا كانت زكاتى لا تكفى فأين زكاة العمارات والمصانع والماكينات والفنادق والشاحنات والطائرات، ثم أين زكاة الذهب والنفط، ألم يقل سبحانه وتعالى (يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما رزقناكم ومما أخرجنا لكم من الأرض)، أليس

النفط "ركازا" أخرجه الله من الأرض، أو ليست زكاة الركاز الخمس(٢٠٪) كما ورد فى الحديث؟

على أن الزكاة مهما تنوعت مصادرها وتكاثرت أقدارها ووزعت بالقسط ليست الا جزءا من رؤية اجتماعية-اقتصادية متكاملة؛ رؤية يعلو فيها الإنسان والعمل على المال، ويغلب فيها التضامن والتكافل على المحاصصة والأثرة، رؤية منحازة للمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا، فهل نحن نملك هذه الرؤية؟وهل نحن جادون فى تطبيقها؟ سؤال نوجهه الى أنفسنا فى الحركة الاسلامية، ثم الى "الفريق" من مفكرينا الاقتصاديين وعلمائنا الشرعيين الذين ظلوا على رأس المصارف الإسلامية وديوان الزكاة وهيئة الأوقاف ووزارة المالية والتخطيط الإقتصادى ردحا من الزمن. هل منهم من يملك بالفعل رؤية إسلامية للاقتصاد، أم أن جل ما يعتمدون عليه هو صيغة "المرابحة" التى عثروا عليها جاهزة فى حاشية ابن عابدين فصارت وصفة سحرية تستخدمها البنوك الاسلامية فى تعظيم أرباح عملائها من الرأسماليين، ثم أضافوا اليها فتوى بعض علماء الأزهر بوجوب أخذ الزكاة من الموظفين دون انتظار الحول، ثم أضافوا لهما "روشتة" البنك الدولى برفع الدعم وتحرير الأسعار، أهذا هو الإقتصاد الإسلامى؟

ان السؤال عن البعد الإسلامى فى السياسات الاقتصادية(ولا أقول البديل الاسلامى)ليس من نوافل القول أو فضول الكلام، وانما هو سؤال يتعلق بعلة وجود الحركة الاسلامية ذاتها كحركة اجتماعية-سياسية تتصدى للاصلاح والنهضة، غير أن الفريق الاقتصادى الحاكم، مثله مثل الفريق الأمنى، لا يهتم كثيرا "بالمرجعية الإسلامية"، ويعتبر ما نقوله ضربا من "الكلام الفارغ"، ولقد هالنى أن اطلعت ذات مرة على مقابلة مع واحد من القيادات الإقتصادية الاسلامية. كانت المقابلة تهدف لقراءة "ذهنية" النخبة الإسلامية المتحكمة فى القطاع الإقتصادى، وذلك أهم عندى من قراءة الأرقام التى يحيلوننا اليها، اذ بدون معرفة "الذهنية" يصعب علينا أن نتعرف على مرامى السياسات والخطط. كان

السؤال المحورى فى المقابلة: ما معنى انتهاجكم سياسة اسلامية فى الإقتصاد؟وما هى المقومات الإسلامية فى الإقتصاد السودانى؟ وهو سؤال جيد فى نظرى لأنه يحاول أن يكتشف عما اذا كان الاقتصاديون الإسلاميون يملكون بالفعل رؤية أو "نموذجا"، وعما اذا كان ذلك النموذج المستبطن فى ذهن المخطط يرتكز بصورة واعية او غير واعية على مذهب إسلامى فى الإقتصاد، أم أنهم يسيرون على أهزوجة الشعار التى صاحبتنا طيلة العقود الماضية؟ وجه السؤال بصورة مباشرة لأحد وزراء الدولة آنذاك فى وزارة المالية، وهو رجل يحمل الدكتوراة فى مجال الإقتصاد، وظل لفترة طويلة يشغل مناصبا تنفيذية عليا فى القطاع الاقتصادى باختيار من قيادة الحركة الاسلامية والدولة،فأجاب على السؤال كما يلى: "هذا سؤال كبير يحتاج الى ندوة، ولكن التصور الإسلامى الكامل معروف، والمبادىء الاقتصادية تنطلق من التصور الاسلامى حول حقيقة هذا الكون من ربه والى أين يسير، وينطلق أيضا من المبادىء الأساسية فى القرآن والسنة والمعاملات وفى الاقتصاد..أنتهى"،

والسؤال لم يكن بالطبع عن التصور الاسلامى العام للكون، أو المبادىء الكلية التى قررت فى القرآن والسنة، وانما كان عن "الطريقة" التى يتم عبرها تجميع وتنظيم تلكم التصورات الاسلامية العامة وتحويلها الى رؤية اسلامية-اقتصادية متماسكة تستوعب خصوصيات المعاش فى المجتمع السودانى بأوضاعه الراهنة،ثم ربطها بالخطط الإقتصادية الجزئية التى يشرف عليها سعادة الوزير، وما اذا كان لمثل هذه العملية نتاج معرفى ملموس يجعل الوزير وحكومته يعلنون على الملأ انهم ينتهجون سياسة اسلامية فى الاقتصاد، ولكن الوزير لم يشأ أن يواجه السؤال، ليس لجهله، وانما لمعرفته التامة بأن النخبة الرأسمالية التى يمثلها، والتى صارت تهيمن على مفاصل الدورة الاقتصادية فى الريف وفى المدن، لا ترى لها مصلحة فى استنباط مذهب اسلامى واضح فى الاقتصاد، لأن المذهب الاسلامى يضع محددات أخلاقية وقانونية على الثروة، كما يضع التزامات

اجتماعية عليها، والشريحة الرأسمالية تريد أن يكون السوق "حرا" من هذه المحددات والإلزامات حتى تستطيع أن تعظم أرباحها كيفما تشاء؛ أى أن الشريحة الرأسمالية لا تريد "رؤية" اسلامية متماسكة، وانما تريد "شعارا" فضفاضا(أو قل ماركة تجارية) تحرك به العاطفة الدينية، وتستقطب به رؤوس الأموال.أما السذج من أمثالنا، والذين دخلوا فى الحركة الإسلامية على أمل أن يتمكنوا من بلورة برنامج اسلامى للتنمية الإقتصادية المتوازنة والعدل الإجتماعى، أو على أمل أن يوصلوا أصوات الفقراء المستضعفين الى مسامع السلطة، هؤلاء الساذجين عليهم أن يبحثوا عن طريق آخر، فالرأسمالية المتوحشة قد استولدت لها أنصارا فى صفوفنا الأمامية.

ويبقى السؤال الكبير: لماذا صار الانسان فى السودان على هذه الدرجة من الفقر حتى أنه صار يحتاج الى الصدقة والزكاة؟ ألم يكن القطاع الأكبر من الأسر فى الريف السودانى ينتج موادا غذائية تكفى حاجته المباشرة دون دعم من أحد؟ فكيف تحطمت تلك الوحدات الإنتاجية التى كان يعتمد عليها الوجود المادى للمجتمع ، والمتمثلة فى الأسرة ذات المزرعة والمراح في القرية السودانية؟وكيف تبدل نمط الإنتاج التقليدى ومن الذى استفاد من ذلك؟ الأسباب عديدة ومتنوعة ولكن تأتى على رأسها أربعة: أولها الهجمة الهائلة التي قامت بها الأسواق الرأسمالية منذ زمن طويل في اختراق المجتمعات الزراعية والرعوية في الدول النامية وإدراجها في نظمها النقدية والصناعية بحيث صارت المزارع والمراعي في الدول النامية مورداً رخيصةً لاحتياجات الصناعة الغربية من المواد الخام، دون اعتبارٍ لما يصيب البيئة من تخريب أو لما يصيب العامل من ضرر، فصار المزارعون والرعاة في الدول النامية ينتجون سلعاً لأسواق عالمية لا قدرة لهم في التحكم فيها، ولا معرفة لهم بما تتعرض له من تقلبات، وما ينشأ فيها من تطورات، ودون أن يكون لهم بديل آخر يلوذون به؛ وثانى الأسباب هو إلحاح الدولة الوطنية، في مرحلة ما بعد الاستقلال السياسي، في الطلب على السلع الزراعية التي توفر عائداً نقدياً بالعملات الأجنبية،

لكي تتمكن من تغطية نفقاتها المتصاعدة، ليس في المجال التنموي ولكن في المجالات العسكرية والأمنية، على أن اعتماد الدولة شبه الكامل على قطاع الزراعة والرعي لم يقابله استثمار من قبلها في مجال البنيات الأساسية أو الأبحاث الزراعية والصناعية أو الحماية البيئية أو الخدمات الاجتماعية التي يحتاجها الريف "المخزن"؛ وثالث تلك الأسباب هو تشريد المزارع التقليدي واخراجه من الأرض، وظهور المزارع "التجاري" والمشاريع الزراعية التجارية، حيث يكون الاعتماد على رأس المال والآلات الحديثة أو العمالة الرخيصة؛ وآخر تلك الأسباب هو ضمور القطاع الصناعي الوطني وعجزه المستمر، إذ لم تستطع الدولة أو الرأسمالية المحلية المرتبطة بها أن توطن أي صناعة من الصناعات الاستراتيجية أو تنفذ خطة مناسبة للنهضة الصناعية. فكان لزاماً أن يؤدي تدهور القطاع الصناعي وعجزه إلى تدهور أكبر في القطاع الزراعي.

وكانت النتيجة، كما هو متوقع في مثل هذه الحالة، أن يتم الفصل بين المزارع التقليدى والأرض من جهة، ثم يفصل بينه وبين أدوات الإنتاج ورأس المال من جهة ثانية، فيجبر عدد كبير من المزارعين والرعاة ليصيروا عمالاً مؤقتين في قطاع صناعي كسيح ليست له قدرة على البقاء فضلاً عن النمو وامتصاص العمالة الفائضة، أو جنودا فى الجيش والشرطة والسجون، أو "خفراء" فى قطاع المنشئات والمبانى ،أو يتركون فى قارعة الطريق، حتى صار من المألوف فى السودان أن ترى الرعاة يتجولون بلا ماشية، وأن ترى المزارعين يتحولون الى باعة فى شوارع العاصمة تطاردهم البلدية، وترى نساءهم يتحولن الى بائعات للشاى والقهوة فى نواصى الطرقات. وكما انقطعت الصلة فى الريف السودانى بين المزارع و الأرض وبين الراعى والماشية، فقد انقطعت الصلة كذلك فى المدينة بين العمل و الأجر، فصارت الوظيفة حقا يطالب به المتخرجون فى المدارس و الجامعات سواء وجدت أعمال يؤدونها فى المقابل أو لم توجد، فاذا نال أحدهم وظيفة وجدها لا تسد رمقا ولا ترضى طموحا، واذا لم يجدها علق آماله بالحصول على عقد للعمل فى دول الجوار

الغنية بالنفط، أو وقف أمام السفارات طلبا للهجرة، وصار كل هؤلاء، من وجد ومن لم يجد، ومن تعلم ومن لم يتعلم، يمثلون "فائضا بشريا" دائما، ومليشيات عسكرية جاهزة، تتغذى منها الحركات المتمردة فى شرق البلاد وغربها، وتحولها الى جيوش تقاتل بهم إخوانهم المستضعفين الذين سبقوهم بالإنخراط فى الجيش والشرطة طلبا للمعاش، وهذه بالطبع ظاهرة فريدة فى نوعها، ومؤلمة لمن تأملها، إذ نرى "البروليتاريا المسلمة" تنقسم على نفسها، ويقوم بعضها بضرب رقاب بعض، فى غفلة تامة عن القاعدة الإجتماعية الواحدة التى ينحدرون منها، وفى جهل بطبيعة العدو الإستراتيجى الذى يستهدفون.

تلك هى اذن عملية الإستنزاف المستمر، والتحطيم البنيوى، والإفقار المتعمد للريف السودانى، وتلك اذن هى ثمارها المرة، والتى ساهمت فى انتاجها الرأسمالية العالمية والشريحة الرأسمالية المحلية (اسلامية وغير اسلامية)، وذلك من خلال هيمنتها على مفاصل الدورة الاقتصادية في الريف وفي المدن وفي الأسواق الإقليمية، ومن خلال ارتباطاتها القوية بالمصارف والشركات ومراكز السلطة السياسية، مانعة بذلك قطاعات واسعة من الجمهور من الانخراط فى دورة الاقتصاد، ودافعة أعدادا مهولة من السودانيين نحو الهجرة الجبرية المتواصلة الى المدن، أو الى المليشيات المتمردة، أو نحو الثورة الإجتماعية الكامنة التى لا يعرف مداها ومآلاتها أحد الا الله.

إن تفكيك النظام الاجتماعي والاقتصادي في الريف وما صحبه ولحق به من تهجير جماعي مفزع من الريف إلى المدن لم تصحبه كما هو معلوم ثورة صناعية توفر قاعدة جديدة للإنتاج، كما لم تسنده قاعدة تعليمية أو تكنولوجية توفر مهارات ومعارف تفتح منافذ بديلة للمعاش، فشكل ذلك الوضع حالة من الاحتقان النفسي والانفراط الاجتماعي جعلت الجميع يحلمون باسترداد هوية ضائعة وثروة مسلوبة، فلم يجدوا أطرا تستوعب تلك الأشواق سوى المليشيات العرقية المسلحة، أو التنظيمات السياسية المتطرفة؛ اذ أن البحث عن " الهوية الضائعة " وعن" الثروة " المسلوبة يعملان معاً في

صناعة ايديولوجيه "المفاصلة"، سواءً كانت مفاصلة دينية أو عرقية، وهي الأيديولوجية التي تسوغ لأصحابها الانقضاض على السلطة، وقد ينجحون في ذلك بالفعل ولكنهم سينتهون،عاجلاً أو آجلاً،إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها الإنقلابيون من قبلهم وهي أن المشكل الاجتماعي-الاقتصادى الراهن لا يمكن أن يحَلّ عن طريق البتر العسكري أو الإقصاء العرقى أو الدينى.

على أن المشكلة لا تقف عند هذا الحد،اذ أن القاعدة الإنتاجية التقليدية المشار اليها آنفا، لن تعود الى الريف وتستأنف عمليات الإنتاج لمجرد وجود الطرق والجسور (والتى تجتهد الحكومة فى بنائها)، ولكن وعلى افتراض عودتها وممارستها للانتاج فانها لن تستطيع تحت هيمنة الرأسمالية الشرسة واقتصاد السوق غير المقيد أن تلبى حاجاتها الاقتصادية المباشرة فضلا عن أن تلبى حاجاتنا القومية من السلع الزراعية، وسيترتب على هذا أن توجه جل الموارد القومية المتحصلة من عائد النفط لاستيراد السلع الغذائية والصناعية التي ترد من الأسواق الخارجية، ولإسترضاء المليشيات المسلحة، ودفع استحقاقاتها وتعويضاتها، مما يؤدى لاختلال مستمر فى ميزان المدفوعات، ولنضوب الاعتمادات التي يمكن أن توجه الى قطاعات الإنتاج الزراعي و الصناعي، فتزداد هذه القطاعات تحطما على ما كانت عليه، وسيزداد لدينا عندئذ عدد المزارعين الذين لا زراعة لهم، والعمال الذين ليست لدينا مصانع تستوعبهم، والخريجين الذين ليست لدينا وظائف لهم، وسيشكلون جميعا، وقد انحل ترابطهم الاجتماعي القديم وتناثرت تنظيماتهم التقليدية، حزاما متجددا من الفقر والإحباط يحيط بالعمارات الشاهقة التي يتبارى في تشييدها الأغنياء القدامى والجدد.

والسؤال هنا:هل يمكن إحداث نوع من التكامل البنيوى بين المزارع التقليدي والأرض البور والنخب الإجتماعية الحديثة ذات الكفاءة المهنية والقدرة الإدارية المتطورة حتى يتم إحياء القاعدة الإنتاجية التي يقوم عليها المجتمع؟ أم أن عائدات النفط وما ينتج عنها من فرص استثمارية ستصب فى جيوب النخبة الرأسمالية ذاتها؛ النخبة التى لا

ترغب فى تطوير برنامج تنموى إسلامى، ولا ترغب فى الدخول فى العمليات الإنتاجية الإستراتيجية (زراعة وصناعة) وتفضل الإستثمار المضمون فى قطاع العقارات والخدمات والإستيراد؟ لأنه وما لم يتم إدراج القوى الريفية التقليدية (التى أخرجت من ديارها، وأبطلت طرائق معاشها) في البنية الاقتصادية الحديثة، وما لم تتم إعادة الشرائح الرأسمالية الجديدة الى قطاعات الإنتاج الاستراتيجي، فان الفجوة بين هاتين الفئتين ستتباعد وقد تتحول الى تناقض أساسي بين الدولة والمجتمع قد يتبلور في اتجاه الثورة الاجتماعية الشاملة.

ولكن ما هو الدور المتبقي للدولة؟ هناك من يقول ان الدولة في العالم الثالث في عهد العولمة الأمريكية الذى نشهده مهددة بالتلاشى والزوال، على أية حال، سواء كانت اسلامية أو لبرالية، اذ من المؤكد أن تجد نفسها دائما غير قادرة على التحكم فى الرأسمالية المحلية أو توجيه مساراتها نحو انتاج السلع الأساسية التى يمكن أن تدفع في اتجاه التنمية القومية؛ وستجد نفسها (ثانيا) غير قادرة على إحداث تنمية اقتصادية عن طريق الصناعة والتقانة بصورة مستقلة؛ وستجد نفسها (ثالثا) غير قادرة (حتى ولو أنتجت سلعا أساسية كالسلع الزراعية) على المنافسة في السواق العالمية، اذ أن فائض الإنتاج الزراعى في الدول الصناعية الكبرى، والذى تقف وراءه بقوة إتحادات المزارعين ووكلائهم في المجالس التشريعية في الديمقراطيات الغربية لا يتيح فرصة حقيقية لأى دولة نامية أن تجد سوقا لمنتوجاتها الزراعية، أما اذا كانت تلك الدولة النامية ذات شعار اسلامى كحالتنا هذه فسوف يتعذر عليها أن تجد منفذا للأسواق العالمية ما لم تتخلى عن الحواجز الثقافية و الأخلاقية التي يفرضها مشروعها الإسلامى.

فهذه كما ترى أمور شديدة التعقيد، لا يحلها خبير اقتصادى واحد، أو فريق من التكنوقراط، أو فقيه تخصص فى باب البيوع، وانما يحتاج الأمر الى قاعدة فكرية وعلمية راسخة يعهد اليها ببناء رؤية متعمقة للتنمية القومية- تصورا فكريا، وتخطيطا استراتيجيا،

وإدارة علمية، كما يحتاج الى شريحة إجتماعية رائدة ذات رغبة صادقة فى احتضان عمليات التنمية، توطينا للصناعة والتكنولوجية،وتشجيعا ورعاية للعلماء والمخترعين، ورد اعتبار للزراعة والرعى؛ وتحتاج علاوة على هذا لقيادة سياسية مترفعة عن الولاءات العشائرية الضيقة ومتجردة للمصلحة القومية، فتناط بها عمليات التعبئة الشعبية و التنسيق المؤسسي والتشريعي لإنجاز العملية التنموية على قواعد العدل الاجتماعي.فهل يستطيع الرأسماليون الإسلاميون أن يقوموا بهذه العمليات؟

ان الإقتصاديين الاسلاميين سيفقدون كل مشروعية للبقاء فى قمة الهرم الاقتصادى أو فى قيادة الحركة الإسلامية ما لم يقوموا بتطوير أطروحة فكرية اسلامية متماسكة يجاب فيها على هذه التساؤلات، وترفع فيها هذه التناقضات، ثم يبلوروا فى ضوء ذلك برنامجا اجتماعيا-اقتصاديا ينحاز بصورة واضحة للطبقات الدنيا فى المجتمع ، أما اذا بقوا على حالهم هذه، وتركت سياسات الدولة ومؤسساتها الاقتصادية تحت تصرفهم وتصرف مجموعات المصالح الخاصة المرتبطة بهم فان ذلك سيكون فى تقديرى أمرا شديد الضرر على المستوى التنظيمى الخاص بالحركة الإسلامية وعلى المستوى القومى العام.

ولكن، وحتى لا تبلغ الأمور نقطة اللاعودة فإن الحكمة والحاجة يقتضيان أن تكف الحركة الإسلامية عن تعلقها بالنخبة الرأسمالية، وأن تعلق أملها بالله وبالناس، وأن تبدأ بصورة جادة فى إعادة النظر فى برنامجها الاجتماعى-الاقتصادى، فالعمل من خلال القضايا الاجتماعية المحورية(الفقر والمرض والعجز والبطالة والجريمة والطفولة والأمومة ونحوها)هو الذى يعمق الوعى بالرؤية الإسلامية،ويرهف الحس الاجتماعى-الانسانى، وينمى الروح، ويقود الى التلاحم بين شرائح المستضعفين، ويرفع التناقضات المتوهمة بينهم، وهو خير من انتظار نهايات للحرب الضروس بين داحس القصر وغبراء المنشية.

ج: البنية التحتية للفساد

عندما أجريت أول انتخابات برلمانية في السودان بعد استقلاله عن بريطانيا في عام ١٩٥٦، جرى حديث عن "فساد" سياسى في أحدى الدوائر النائية التى تقع في أقليم دارفور، ذكر أن مرشح الدائرة قام باستضافة المواطنين في منزله في محاولة لنيل أصواتهم. شكلت محكمة للنظر في الموضوع ووجهت بأن تعقد جلساتها في موقع الحدث حتى يرى الناس العدالة تسعى بينهم. فلما وصل أعضاء المحكمة ومحاميا الإتهام والدفاع الى موقع "الجريمة" فوجئوا بأنه لا يوجد مقر مناسب لايوائهم، كما لم يكن يوجد بالطبع فندق أو منزل للايجار في ذلك الزمان، فعرض عليهم ممثل الدائرة "المتهم" أن يستضيفهم في منزله، فقبلوا العرض، وما كان أمامهم الا أن يقبلوا، ثم فوجئوا للمرة الثانية بأن أعدادا من المواطنين أتوا الى صناديق الإقتراع من قرى بعيدة، فلم يجدوا مأوى غير منزل مرشح الدائرة "المتهم" (مثلهم في ذلك مثل أعضاء المحكمة الموقرة ومحاميى الدفاع والإتهام) ، فقدم لهم الظل والطعام والشراب "بالمجان" ثم توجهوا بعد ذلك الى صناديق الاقتراع ليمارسوا حقهم "الديموقراطى" في حدود السرية والحرية اللتين ينص عليهما القانون. تداولت المحكمة قليلا في شكوى الفساد ثم أصدرت قرارا، بعد أن تناول أعضاؤها افطارا راقيا، ببراءة المتهم ونزاهة الإنتخابات، ولعله قد ذكر في حيثيات الحكم أن استضافة الناخبين فى مثل ذلك الموقع لا تعتبر رشوة أو فسادا سياسيا.

واذا تسرعنا في اصدار الأحكام لضحكنا من سذاجة المواطنين، ولعجبنا من فساد المرشح وهيئة المحكمة، ولكن اذا صبرنا على هذه التفاصيل (والتى توجد بقية منها لدى الأستاذ أحمد سليمان المحامى) وتأملنا جوهر الحكاية فسيتضح أن هناك عملية ثلاثية الأركان، يشارك فيها زعيم رئيسى، وقطاع شعبي، وبعض سماسرة التجار. فالزعيم هو الذى يطعم، في ظاهر الأمر، ويأوى ويقضى الحاجات، ولكنه، في حقيقة الأمر، لا يسدد فاتورة الطعام والإقامة، وإنما يقوم بذلك التجار المصطفون خلفه، المصطادون به،

أما القطاع الشعبي فلا يرى في الزعيم الا أنه خازن "تكية" ينفق منها بالليل والنهار، وما على الناس الا أن يتعرضوا لنفحاته، واذا طلب من أحدهم في مقابل ذلك أن يتوارى خلف ستارة، ويرمى بقصاصة من الورق على صندوق من الخشب فانه سيفعل بكل سرور، اذ أنه لن يخسر شيئا ولا يعتبر أنه قد قام بعمل يخل بالشرف أو المروءة، ولا يهمه من قريب او بعيد حقيقة أن هناك "ستارة" أخرى خلف الزعيم يتوارى بها "السماسرة" الذين دفعوا "مقدما" فواتير الطعام والمواصلات و الحملة الدعائية وينتظرون نصيبهم عند وزارة التجارة أو الطاقة أو الخارجية أو حتى عند المجالس البلدية.

نستطيع أن نقول اذن أن الفساد الذى يظهر في النظام الإنتخابى أو القضائى له بذور دفينة في التربة الثقافية، وقد يعمل النظامان السياسى والقضائى على اماتة تلك البذور كما قد يعملان على احيائها. والثقافة السائدة في تلك العينة من المواطنين هى أن "الزعيم الحقيقى" هو الذى يطعم الناس ويؤويهم ويقوم في حاجاتهم الخاصة والعامة، والزعامة لا تنشأ ولا تستمر الا بالبذل الجزيل والكرم الفياض، وهى الثقافة نفسها التى تعود جذورها الى عهد معاوية الأموى وهرون الرشيد العباسى و سيف الدولة الحمدانى، وقد عبر أبو الطيب المتنبى عنها أوضح تعبير حينما قال يمدح سيف الدولة:

(فيوما بخيل تطرد الروم عنهمو.......ويوما بجود تطرد الجوع والفقرا)، وذلك وصف دقيق وصادق ليس فقط لشجاعة سيف الدولة وكرمه، وانما هو وصف دقيق كذلك للنفسية الشعبية المقهورة والمهمشة والتى تتشوق الى القادة "العظام"، والعظمة هنا لا تقاس بالإستقامة أو العدل أو الإجتهاد في المصالح العليا للأمة، وانما تقاس بالثراء العريض والبذل الذى لا ينقطع. ولقد كنت من قبل أظن أن هذا من عيون القصائد المادحة، ولكنى اليوم حينما أعيد قراءة هذه القصيدة أتسائل ما اذا كانت صورة المهانة والإذلال التى رسمها أبوالطيب بطريقة غير مباشرة عن "شعب" سيف الدولة هى من قبيل المبالغة الشعرية أم هى تصوير صادق لنفسية شعبية منهارة، وواقع مجتمعى بلغ آخر مرحلة في

الإنحطاط الحضارى؟

وكيفما كان الأمر، فانه سيترتب على مثل هذا الوضع أن يشرع الزعيم، أى زعيم، في البحث عن موارد مالية خاصة تمكنه من "مواكبة" تلك الثقافة، فينفق جهرا ما يملك وما لا يملك، وبدون هذه الموارد "الخاصة" لا يستطيع أحد في مثل ذلك المناخ الثقافى أن يحافظ على زعامته السياسية (أو حتى الدينية). وبسبب تلك الثقافة تجد كثيرا من الزعماء السياسيين يحرصون على توفير موارد مالية خاصة تكون تحت تصرفهم المباشر خارج القنوات المالية المعلومة للكافة، ولن يكون ذلك ميسورا الا باثنتين: أن يتحول الزعيم الى رأسمالى يعمل بصورة مباشرة في حقول التجارة والصناعة والإستثمار، أو أن يبرم شراكة "ذكية" غير معلنة مع بعض عناصر الرأسمالية من خلال عدد من "الموالين الأذكياء" الذين يوظفون علاقاتهم السحرية بالزعيم فتنهال عليهم العقود والصفقات، والعمولات، دون أن يعلم الزعيم "بالتفاصيل" (علما بأن كل العفاريت تقبع تحت التفاصيل). وأشهر من سار على الطريقة الأولى في تاريخ السياسة السودانية المعاصرة هو السيد عبد الرحمن المهدى، والذى استطاع أن يكون قائدا محبوبا ليس فقط بسبب قامته الفارعة وحديثه العذب ولكن بسبب أنه تحول (بعون وتشجيع من الإدارة البريطانية) الى رأسمالى موسر، يبنى "السراية الشامخة" في وسط الأكواخ، ثم يبسط الموائد الطويلة، ويرفد بالهبات السخية، استمدادا من مشاريعه الزراعية وعقاراته وشركاته، وقد صار ذلك كما هو معلوم ميراثا اقتصاديا ورصيدا سياسيا يعتمد عليه آل المهدى الى يوم الناس هذا (وقد قال فيه المحجوب، إن لم تخنى الذاكرة، شعرا يشبه ما كان أبو الطيب يقول في سيف الدولة). أما من كان يضارع السيد عبد الرحمن في الجهة الأخرى فهو السيد على الميرغنى، فقد كان هو الآخر رأسماليا كبيرا، له سراياه وحدائقه، وله مزارعه وعقاراته التى لا تقل عن مزارع وعقارات المهدى، وكان يقوم على استثمار تلك الأموال عدد من الخلفاء والمريدين، فصار في مقدور هذين السيدين، المهدى والميرغنى، أن يرفعا الى مواقع الوزارة من يريدان، بل

إن الحكومة كلها كانت في بعض الأحيان تنسب اليهما، كانها جزء من ممتلكاتهم، فيقال "حكومة السيدين" ولا يقال حكومة السودان. وهكذا، وبمرور الزمن تأسست وتوطدت علاقة "بنيوية" بين الثقافة الشعبية والزعامة السياسية والسوق. وهى علاقة غير عادلة يضطر فيها قطاع مقهور من قطاعات الشعب أن يتنازل-تحت وطأة الجوع والجهل- من مقام المواطنة الحرة المسئولة ليلتصق عضويا بزعيم كبير، يتردد على "راكوبتة" أو سراياه أو صالونه حتى يتقى الجوع والفقر، ويضطر فيها الزعيم الكبير من ناحية أخرى أن يخفض من سقف نقائه الأخلاقى ليحافظ على علاقته النفعية مع بعض الفئات الرأسمالية، يوفر لها غطاء سياسيا مناسبا تتخطى به قوانين المنافسة التجارية الحرة، فتوفر في المقابل أرباحا هائلة يكون للزعيم نصيب معلوم منها، فيرمى شيئا من الفتات الى جمهوره البائس الفقير، وينفق ما تبقى على زوجاته وأصهاره وخيوله، فيقوى بذلك الحبل "السرى الفاسد" الذى يربط الزعيم بالشعب من ناحية، ويربط الزعيم بالمافيا، من ناحية أخرى، حيث يوفر الزعيم الغطاء "القانونى والأخلاقى" اللازم، وتوفر المافيا الموارد اللازمة لشراء الأصوات (اذا كان الزمان زمان ديموقراطية)، أو لشراء السلاح والعتاد (اذا كان الزمان زمان هرج ومرج ونضال عسكرى).

وليس السودان بدعا في هذا، فالسياسة في بعض الديموقراطيات الكبرى ترتكز هى الأخرى على مثل ما ذكرنا من أنماط الفساد الناعم الذى لا يعاقب عليه القانون. خذ مثلا حالة كلنتون، الرئيس الأمريكى السابق، حينما أحاطت به الفضيحة الأخلاقية في عام ١٩٩٨، وأدرك أنه يحتاج لمبالغ أضافية للصرف على الموقف الإعلامى والسياسى الملتهب، فاتصل سماسرتة بالفنانة دينس ريك (Denise Rich) وطلبوا منها أن تنظم سهرة خاصة لدعم الحزب / الزعيم، فأقيمت سهرة نجومية حاشدة حضرها الرئيس ونائبه وزوجتاهما، فبلغ دخل السهرة ثلاثة مليون دولار، ذهبت لدعم الزعيم / الحزب. الى هنا فالأمر يبدو عاديا لمن لا يعلمون، اذ ما الغضاضة أن يرفه الرئيس عن نفسه وعن زوجته وأصدقائه المقربين،

ولكن الغضاضة كانت بادية لمن كانوا يعلمون أن الفنانة دينس ليست مجرد فنانة وانما هى زوجة مارك ريك، أحد رجال الأعمال المتنفذين، والذى هرب من الولايات المتحدة وتخلى عن الجنسية الأمريكية منذ عام ١٩٨٣ وذلك بسبب تجاوزات ضرائبية بلغت ٤٨مليون دولار تتعلق باتجاره في النفط الإيرانى برغم قانون الحظر الأمريكى،(وعليك أن تراقب باستمرار قافلة النفط أن كنت تهتم بظاهرة الفساد المعاصر) وهذا أيضا أمر عادى يحدث في دنيا السياسة والمال، فليس من المستبعد أن يكسر أصحاب الأموال رقبة كل قانون يتعارض مع مصالحهم، ولكن غير العادى هو أن يصدر الرئيس كلينتون قبل يوم واحد من مغادرته البيت الأبيض عفوا رئاسيا يشمل "مارك ريك"، فيؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الملايين التى جمعتها الفنانة دينس لم تكن "تبرعا" للحزب / الزعيم بقدر ما كانت "ثمنا" للعفو الرئاسى، وهذا بالطبع هو نمط "الفساد البنيوى" الذى تتضافر فيه مؤسسات الثقافة والمال والقانون تضافرا يزعج الحادبين على النظام الديموقراطى في أمريكا، اذ ينفصل النفوذ السياسى / الدستورى بصورة كبيرة عن النظام الأخلاقى، ويتحول "الموقع السياسى" في بعض الأحيان الى سلعة، ويتحول "السماسرة" الى نجوم تنشر أخبارهم وصورهم على شاشات التلفزيون(على عينك يا تاجر).

وخذ مثلا ثانيا: حالة الرئيس الفلبينى الأسبق جوزيف استرادا، الذى كان شعاره حينما صعد الى الرئاسة: "استرادا من أجل الفقراء" ولكنه أخذ يتوغل في الفساد ويستلذ به حتى خلع خلعا عن الرئاسة على اثر ثورة شعبية عارمة. جاء في حيثيات فساده أنه كان يشرف على عملية نهب كبرى يقوم فيها عملاؤه بالحصول على عائدات ألعاب المغامرة غير القانونية وايداعها في حساباته الخاصة، وفى حسابات أفراد من أسرته، وفى حسابات أعضاء من العصابة الحاكمة معه، وكان الرئيس استرادا يعتمد على لويس سينغسون (Singson) أحد حكام الأقاليم الموالين له، ولكن حينما حاول الرئيس أن ينقص أو يوقف العمولة التى كان يتقاضاها سينغسون، قام الأخير بتهديد االرئيس فما

كان أمام الرئيس الا أن يدبر حادثة اغتيال له(كما يحدث كثيرا في مثل هذه الحالات) ولكن سينغسون نجا من المحاولة الفاشلة، ثم أختفى من فوره ليتصل من مقره السرى بأجهزة الإعلام ليكشف للجمهور حلقات الفساد الرئاسى، فانتفضت الجماهير المطحونة بالفقر وأطاحت بالرئيس استرادا. لقد ارتكب استرادا خطا كبيرا حينما ظن أنه يستطيع أن يرشو الجماهير بشيء من مال الرشوة الذى توفره له عصابات المافيا، ثم يهدد المافيا بالنفوذ الشعبى والقانونى الذى توفره له الجماهير، ففقد الجماهير، وفقد المافيا وفقد مقعد الرئاسة. ولا غالب الا الله.

أما نحن في السودان، ان كان لابد من عودة لما انقطع من الحديث، فقد أطل علينا عهد جديد بعد عهد السيدين، صودرت "سراياتاهما"، وحولت بعض منازلهما الفخمة الى مرافق عامة بدعوى الصالح العام، وقسمت المديريات السابقة الى ولايات صغيرة كثيرة، ووضع على رأس كل واحدة وال (بدعوى تقصير الظل الإدارى، وهى عبارة جميلة ولكن لا أحد يعرف لها معنى)، وصار بعض إخواننا "الغبش" الذين كانوا يأكلون مثلنا الفول والعدس، ويساكنونا في أم ضريوة والدوروشاب، ويبتاعون مثلنا قمصانهم وأحذيتهم من سعد قشرة و سوق ليبيا، صار هؤلاء المستضعفون في الأرض ولاة ووزراء، فاستبشرنا خيرا لأول الأمر، وصرنا نفاخر بهم الأمم، وكنا اذا تحدث فيهم متحدث نكاد نقطع لسانه، مراهنين على معدنهم الأخلاقى، ونقائهم الثورى. كنا نحدث أنفسنا بأنا قد عثرنا على الصخرة التى ستسد بوابة الفساد، وتقطع الطريق على السماسرة والمافيات، وتنعطف نحو الفقراء والمحرومين، وتنقطع لبناء الوطن الممزق والأمة المكلومة، ولكن ذلك كان وهما كبيرا، اذ صار نفر ممن ولى أو استوزر لا ينظر الا الى عطفيه، ولا يبنى الا "سراياته" الطويلة، ولا ينفق الا على حاشيته، ولا يقرب الا عشيرته الأقربين. ثم قسمت الدولة الى "مناطق نفوذ"، فصار كل وزير أو وال يتخندق في منطقة نفوذه، تزول الجبال الراسيات ولا يزول، وتنهار البنايات، وتنشب الحروب وينهار السلام، ويضج الناس،

و"سعادتة" باق لا يتزحزح، يدور حوله السماسرة والمقاولون، وممثلو الشركات، بل إن بعضهم قد أنشأ له شركات خاصة، فيتفاوض باسم السودان في بداية الإجتماع، ثم يتوارى فى الجانب الآخر من المكتب ليتفاوض باسم شركاته (على عينك يا تاجر). إن هذا لأمر عجاب.

الفارق الوحيد بين هذا اللون من الفساد والألوان السابقة أن بعض السابقين كانوا يسترون فسادهم بشيء من الكرم، يطعمون الجياع ويكسون العراة، وكان بعضهم ينفق على الحركة الوطنية الناشئة، وعلى الصحافة وعلى الطلاب المعسرين، ويعول الأرامل ويرعى اليتامى، أما في عهد "تقصير الظل الإداري" هذا فصرنا نرى فسادا لا يستره ظل من الكرم، نرى العمارات الشاهقة تجلب لها الزينات والفرش من بلاد بعيدة، ولكن لم نرها يوما تستضيف مسكينا أو يتيما.

والسياسة ضربان، كما يقول الراغب الأصفهاني، "أحداهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به، والثاني سياسة غيره من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه". وهذا فارق جوهري بين نظام إسلامي كنا نرجوه، ونهدف نحورنا للهلاك دونه، ونظام جديد صرنا نراه، فاذا لم يدرك هذا أخواننا وأصدقاؤنا من الغبش القدامى، فلنرفع "الفاتحة" عليهم، وعلى السنوات الطويلة التى أضاعوها من عمر أمتنا المنكوبة، ولنواصل المسيرة الشاقة ولكن ليس في اتجاه "الربذة" - كما يتمنون.

الفصل السابع

نظرية الدولة

(أ) الإسلاميون وأوهام الدولة القوية (١)

حضرت ذات مرة اجتماعا موسعا فى قاعة للمؤتمر الشعبى العربى الاسلامى بالخرطوم أوائل التسعينات. كان الجمع كبيرا، بينهم رئيس الجمهورية ونائبه، وأمين عام الحركة الاسلامية وعدد من حكام الأقاليم الذين جيء بهم ليطلعوا قيادة الدولة والحركة على مجمل الأوضاع السياسية والاقتصادية فى البلاد. كانت الدولة تشعر بوطأة حصار دولى ضرب عليها من الخارج، كما كانت تتخوف من نذر فجوة فى المواد الغذائية فى الداخل، ولذلك فقد طلب من كل وال أن يقدم للمجتمعين "تنويرا" عن الوضع الزراعى فى أقليمه. وقف والى الأقليم الشرقى فقدم تقريره "شفاهة" فى تفاؤل ظاهر عن الموسم الزراعى "المبشر" والمطمئن، ثم أعقبه والى الإقليم الأوسط فتحدث أيضا وبقوة على المنوال المتفاءل ذاته، ولكن لما وقف ثالث، ورأى الجو مشحونا بشعور الاعتزاز والتفاؤل والحماسة، وأخذ يعزف على لحن الذين سبقوه، متحدثا فى مبالغة ظاهرة عن تقديراته لأطنان الذرة التى سوف ينتجها أقليمه، نفد صبر اللواء الزبير، رحمه الله، فأوما بطرفه الى الرئيس البشير، ووضع أصابعه على على شفته السفلى، ثم نفضها الى أعلى بقوة مرات عديدة محدثا صوتا يشبه (بف.. بف.. بف) وتلك اشارة معروفة فى لغة الجسد عند أهل السودان، وتعنى فى هذا السياق: إن ما يقوله هذا الوالى مجرد كلام فارغ، وليس فيه غير هذا الهواء الذى يخرج من بين الشفتين. لم أستطع ملاحظة ردة الفعل لدى السيد الرئيس لأنى كنت من جانبى أغالب موجة الضحك.

كان اللواء الزبير آنذاك مشرفا على الولايات، وقد كان عسكريا نشيطا فى الحركة، صادقا فى القول، "ميدانيا" فى الادارة، يسافر بين عشية وضحاها من أقليم الى آخر، فصار يلم بكثير من تفاصيل الوضع الاقتصادى والسياسى فى الاقاليم، فما كان ليصدق أنه صار بالفعل يتربع على دولة "قوية" كالتى تصورها الخطب الرنانة والتقارير الوردية التى يقدمها السادة الولاة.

ولم يكن الوالى هذا بدعا من السياسيين الذين تحركهم أوهام القوة، فقد استدعى السيد عبدالله خليل من قبل القوات المسلحة للقضاء على الحكومة الحزبية "الضعيفة" (والتى كان هو وزيرا فيها)وتشكيل حكومة عسكرية "قوية" تقص أجنحة "الأسرة-الحزب" الذى كان ينتمى اليه، وتقف ندا أمام الحكومة المصرية التى كان يكرهها؛ واصطف اليساريون خلف انقلاب مايو ١٩٦٩ أملا فى العثور على دولة "قوية" تقضى على الأغلبية "الميكانيكية" لحكومة السيدين؛ وللاسباب ذاتها أطاح الإسلاميون بحكومة الصادق المهدى على أمل أن تؤلف حكومة "قوية" تقضى على التمرد فى الجنوب، وتعيد الإنضباط للحياة السياسية. فكأننا نلاحظ أن النخب السياسية جميعها يراودها وهم "الدولة القوية" التى يتوقع منها أن تحفظ الأمن والإستقرار، وأن تحقق الوحدة الوطنية، وأن تنجز التنمية الإقتصادية، ثم تنسحب من المسرح السياسى ليظهر عليه قادة النخب فيتسلمون السلطة فى صحن صينى "متمر".

ولكن ما هو المقصود بالقوة؟ يوضح بعض علماء الاجتماع بأننا حينما نقول أن هذا الشخص (قوى) فان هذا لا يعنى أن القوة تشع من تحت عباءته كما يشع الضوء، وانما نقصد أن له اتصال بالمؤسسات الأساسية فى المجتمع ، أو أن له نفوذ عليها، اذ أن (الموقع) الذى يحتله الشخص فى داخل المؤسسة هو الذى يحدد الى درجة كبيرة فرصة ذلك الشخص فى أن يكون قويا، أو ثريا، أو مشهورا. وحينما نقول على المنوال ذاته أن الدولة "قوية" لا نقصد أن الذين يحتلون المناصب العليا فيها لهم قدرات شخصية خارقة، أو لهم شوراب طويلة وعيون حمراء، وانما نقصد أن "مؤسساتها" ذات جذور راسخة فى الثقافة السياسية للمجتمع فلا يشك أحد فى مشروعيتها وقانونيتها؛أو أن مؤسساتها تمتلك قدرات تجعلها تتحكم فى مصادر العنف، أو أن لها قدرة خاصة فى تحريك العملية الاقتصادية كلها من انتاج وتسويق وتوظيف؛ أو أن مؤسساتها ذات ارتباطات (أو تحالفات) متينة بالقوى الأقليمية والعالمية، أما اذا لم يتوفر أى من هذه الشروط لحكومة ما فان اعتقاد

وزرائها وولاتها بانهم أقوياء وأن حكومتهم قوية لا يعدو أن يكون ضربا من التوهم.

ويلاحظ فى هذا الصدد أن الدولة السودانية "الحديثة" قلما توفرت لها شروط القوة الذاتية المشار اليها، اذ أنها لم تكن من حيث وجودها نتاجا لنمو طبيعى فى البيئة الاجتماعية الاقتصادية فى السودان، أو نتاجا لتطور فى الإرث الثقافى المحلى، وانما هى دولة "مصنوعة" (مثلها فى ذلك مثل رصيفاتها فى المستعمرات البريطانية والفرنسية السابقة)، استحدثتها القيادة العسكرية البريطانية التى احتلت السودان وظلت تحكمه زهاء نصف القرن من الزمان. ولما كان الاستعمار البريطانى مشغولا فى الأساس بقمع الحركات المهدية والوطنية الثائرة ضده، وتثبيت دعائم الأمن لمدة عقدين من الزمان تقريبا، ولما لم تكن الخزينة البريطانية قادرة أو راغبة فى تقديم ميزانية مفتوحة لذلك الغرض،ولما لم يكن السودان يومذاك قطرا منتجا للنفط أو الذهب، فلم يكن فى وسع الادارة البريطانية أن تفعل أكثر من تحريك القطاع الرأسمالى البريطانى وإغرائه بالصرف على بناء الدولة السودانية الحديثة عن طريق القروض والضمانات المصرفية، فتم تمويل الجهاز الادارى وبعض منشئات البنية التحتية من تلك الجهة، على أن تصب عائداتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى خزائن الذين أنفقوا أموالهم فى عمليات التأسيس والحفر والبناء. فاضطرت الدولة الاستعمارية للإطلاع بدور المنتج والادارى والمخدم، مما قوى ارتباطاتها مع الرأسمالية فى الخارج وأكسبها قوة ومهابة فى داخل المجتمع السودانى الذى لم يكن فى مقدوره أن يجابه الآلة العسكرية للدولة الاستعمارية الحديثة أو أن يحد من نشاطها ونفوذها الاقتصادى. فلما غادر البريطانيون السودان بعد استقلاله فى عام ١٩٥٦ كان جهاز الدولة الذى تركوه وراءهم أكثر تطورا وكفاءة من سائر التنظيمات والمؤسسات الأهلية، مما أغرى الساسة الوطنيين الجدد الذين آلت لهم الأمور بعد الاستقلال أن يواصلوا مسيرة التحرر الوطنى ولكن عبر المؤسسات والسياسات ذاتها التى وطدها النظام الاستعمارى(على ما فى الأمر من تناقض).

فلم تنمو الدولة السودانية الحديثة على يدى هؤلاء لتبلغ مرحلة "الدولة الوطنية"، وانما بقيت ساكنة فى مستوى دولة "ما بعد الإستعمار"، والفرق كبير بين الأثنين. دولة ما بعد الاستعمار لا تمثل "قطيعة" مع الدولة الاستعمارية الأم، وانما تمثل استمرارا لها،أى استمرارا للبنية التعليمية والسياسية والاقتصادية التى خلفتها الادارة الاستعمارية، ولكن تحت قيادة النخب الوطنية التى تم من قبل تصنيعها فى داخل المؤسسات الاستعمارية.أما الدولة الوطنية فهى بالضرورة دولة "مغايرة" للدولة الاستعمارية، بل انها لا تستحق هذا الإسم الا بقدر ما تنجح فى "تفكيك" البنية السياسية والاقتصادية التى أرساها النظام الاستعمارى، واعادة تأسيسها وفقا لايديولوجية جديدة. أى ان الإختلاف بين الدولة الوطنية والدولة الاستعمارية ليس مجرد اختلاف فى الشكل والشعار وانما هو متصل باختلاف فى التوجه الإيديولوجى العام وفى البنية السياسية والاقتصادية وفى القوى الاجتماعية التى ترتكز عليها، والدولة الوطنية هى بالضرورة دولة تحررية ديموقراطية يراد منها أن تعزز عمليات التحرر من هيمنة الأجنبى، وأن تدفع جمهور المواطنين للعمل على تطوير قدراتهم وتحقيق مصالحهم من خلال مشاركتهم فى تنمية المجتمع اقتصاديا وسياسيا. والتحرر من الحكم الاستعمارى (الخارجى)، والتحرر من التخلف والاستغلال والظلم (الداخلى) عمليتان لا تنفصلان، اذ أن حالة التخلف الداخلى تشكل حالة "القابلية للاستعمار" التى أجاد فى تحديدها ووصفها المفكر الجزائرى الفذ مالك بن نبى، وجعل التخلص منها شرطا من شروط النهضة. وكلا العمليتين: النضال ضد التسلط الأجنبى والنضال من أجل البناء الوطنى لا يحدثان فى فراغ ايديولوجى، وانما ينتظمان فى اطار "رؤية" فكرية متماسكة البناء واضحة المفاهيم.كما أن عمليات التحرر السياسى والتنمية الاقتصادية ليست من نوع العمليات التى يمكن ان تتم بطريقة "منعزلة" عن المجرى التاريخى العام الذى تسير فيه الأمة العربية والاسلامية التى ينتمى اليها غالبية أهل السودان، أو المجرى الأفريقى الخاص الذى يمثل جوارا أبديا وعمقا جغرافيا لهم.فمن من

القادة الجدد الذين يسرعون الخطو للهيمنة على جهاز الدولة يمتلك هذه "الرؤية"؟

سيقول الإشتراكيون، على اختلافات بينهم، أنهم يملكون رؤية، بل نظرية متكاملة عن الدولة، حيث تفسر الدولة بأنها مجرد ذراع تنفيذى تستخدمه القوى الرأسمالية المتحكمة لتحقيق مصالحها على حساب الطبقات الدنيا فى المجتمع ، والحل يكمن فى قيام هذه الطبقات الدنيا بالإنقضاض على الدولة، أو أن يقوم حزب طليعى بذلك نيابة عنها. فاذا تم الاستيلاء على الدولة فان ذلك سيكون بداية للثورة الإشتراكية الكبرى، لأن الدولة عندهم هى القوة وهى مفتاح التغيير. هذه النظرية، والتى أضرت بالأحزاب الإشتراكية ضررا بليغا، تسربت بصورة ما الى الحركة الاسلامية فى السودان، ولهذا فسيكون من اللازم لمن يريد أن يتفهم تضخم دور الدولة فى فكر الاسلاميين أن يلاحظ ثلاث نقاط أساسية ظلت تحكم "رؤيتهم" لفترة طويلة: الإمتعاض من التكوينات الاجتماعية التقليدية؛ والتخوف من التكوينات اليسارية ذات النزعة الانقلابية المتقدة والتى كانت خلاياها تكمن فى داخل المؤسسة العسكرية السودانية؛ ، والتطلع الى جهاز الدولة ظنا بأن امتلاكه يمثل بداية "الفتح الأكبر". أما الإمتعاض من التكوينات التقليدية فيعود الى انها "تجلس" على مفاصل المجتمع والسياسة والاقتصاد ولكنها لا تقدر فى نظر الاسلاميين، أو لا ترغب فى استخدام تلك القوة من أجل مشروع نهضوى-اسلامى يسد فراغ ما بعد الاستقلال السياسى. وسوف لن تستفيد من تردد هذه القوى وعجزها الا قوى اليسار الأكثر نشاطا وتنظيما، وهذا يقود الى النقطة الثانية وهى أن قوى اليسار قد تتمكن عاجلا أو آجلا من الإنقضاض العسكرى على الدولة(التى تشكل حلما لديها) وانتزاعها من القوى التقليدية، واستخدامها ليس فقط لاقصاء القوى الاسلامية الناشئة والتقليدية معا وانما لتحويل المسار الاسلامى للمجتمع برمته.

وتأسيسا على مثل هذه الرؤية المرتابة والمتخوفة تعززت قناعة مستبطنة لدى كثير من الإسلاميين (ثم تحولت فيما بعد لتكون مسوغاً أخلاقياً للاستيلاء على الدولة عن

طريق المؤسسة العسكرية) مفادها أن الدولة الحديثة بما لها من آليات وامكانات هى دولة تتمتع "بقوة" كبيرة تستطيع أن تحدث تغييراً هائلاً في المجتمع وذلك عن طريق تحديد " اختيارات " عدد كبير من المواطنين أو اعادة تشكيل هوياتهم، وتحديد أدوار لهم في الحياة الخاصة والعامة، ودفعهم بالتالي لأن يسلكوا مسالك معينة في الحياة بصورة شعورية أو غير شعورية. فالدولة الحديثة، تلك المؤسسة الدستورية والقانونية المهابة، تملك عنصراً جديداً من عناصر القوة لم تحسن القيادات السياسية التقليدية استخدامه. هذا، وقد تعزز هذا الرأى لدى الإسلاميين حينما رأوا كيف أن الدولة القطرية الحديثة المدعومة من القوى الإمبريالية العالمية تستطيع أن تطمس هويات بأكملها وأن تستولد بدلاً عنها هويات قومية جديدة تتدثر بها وتستمد منها المشروعية وذلك كما هو مشاهد في كثير من الحالات حيث استطاعت بعض الدول العظمى (بريطانيا مثلا) أن تستحدث من خلال بعض العائلات والعشائر هويات جديدة وأن تطورها وتجذرها في فترة لا تزيد عن ثلاثة عقود، مما يعني أن نمطا من الاديولوجيات يمكن أن يفرض من (فوق) عن طريق المؤسسة العسكرية التي استطاعت كما في بعض الحالات أن توجد الدولة وأن تستولد القوميات.

هذا، وقد ذكرنا آنفا أن الحركة الاسلامية كانت، مثلها في ذلك مثل الحركات الاشتراكية، تمتعض من التكوينات الاجتماعية التقليدية، وتسعى سعياً حثيثاً لبناء تنظيمات إسلامية (حديثة) بديلة وموازية لتلك التشكيلات التقليدية. وكانت الفكرة من وراء ذلك السعي أن يتم سحب العناصر (الخيّرة) من النظام الاجتماعي القديم (قبائلا وطرقاً وأحزاباً) وإدخالها في التنظيم الإسلامي الحديث، حيث تخضع لعملية تنشئة اجتماعية وثقافية (أسلمة) تنتج عنها قيادات إسلامية جديدة تحل محل النخب القيادية القديمة التي كانت تتحكم في المجتمع التقليدي. أما ما يصيب المجتمع التقليدى بعد الخروج منه فلم يكن موضع اهتمام.

ولكن عملية (الإحلال) هذه، والتي لم تخضع لدراسات كافية، لم تكن عملية

بسيطة وميسورة بالطريقة التي تصورها القادة الإسلاميون الجدد، خاصة أولئك الذين لم تكن لهم معرفة مناسبة بالنظام الاجتماعي السوداني تمكنها من إدراك منطقة الداخلي الذي يحكم تفاعلاته ويحدد الاتجاهات التي تسير فيها.وينبغي أن تتذكر هنا أن الصف الأول في قيادة الحركة الإسلامية كان وما يزال يتكون من عدد من القانونيين الذين عادة ما تستهويهم – بحكم تدريبهم المهني وتكوينهم العلمي- عمليات إعداد القوانين وصياغة الدساتير أكثر مما تستهويهم البحوث النفسية والإجتماعية والاقتصادية. فترتب على (سحب) العناصر الاسلامية من التشكيلات الاجتماعية التقليدية أمران: أولهما أن تلك الكيانات التقليدية ومع أنها باتت تتشكك في قياداتها القديمة (لعجز هذه الاخيرة وفشلها المستمر، ولحملات الدعاية والانتقاد التي اطلقها عليها الإسلاميون واليساريون معاً) إلا أنها في المقابل لم تضع ثقتها في القيادات الإسلامية الجديدة، كما كان يتوقع الاسلاميون. والامر الثاني أن تلك التشكيلات الاجتماعية التقليدية لم تجد- من بعد تراخي العلاقة بينهما وبين قياداتها السابقة – ما تعتمد عليه في نظامها الاعتقادي القيمي غير الحميّة القبلية الموروثة، وشيئاً من العاطفة الدينية والاوراد الصوفية، مما جعلها ساحة مكشوفة لعمليات الاستلاب والاختراق الثقافي والسياسي ليتمهد الطريق بذلك لمزيد من تفكك النظام الاجتماعي القديم وتلاشيه.(أى أن عملية "الإنسحاب والإحلال" التى بدأتها الحركة الاسلامية لم تؤد الى اصلاح القديم أو الى تقوية الجديد بقدر ما أدت الى بعثرة وتلاشى الرصيد الإجتماعى الاستراتيجى الذى ستحتاج اليه الحركة الاسلامية الحديثة ذاتها فى مرحلة الدولة وما بعدها)

أما على صعيد آخر فان العناصر الاسلامية التي تمّ انتقاؤها وإعدادها لتكون طليعة للنهضة والإصلاح لم تعد قادرة أو راغبة في الإنخراط مرة اخرى في النظام الاجتماعي القديم المتهدم الذى أخرجت منه – وذلك بحكم وضعها الاجتماعي الجديد الذي صنعه التعليم الغربي الحديث ووطدته مؤسسات الدولة الحديثة؛ أى أن الكوادر الاسلامية الجديدة

لم تستطع أن تتحول الى نماذج قيادية محلية للاصلاح الإسلامى، إذ صار الإسلاميون الجدد طبقة مستقلة بذاتها، تترابط داخلياً عن طريق المصاهرات والمصالح الاقتصادية المشتركة واللغة والثقافة والتطلعات. فكان من الطبيعي، والحالة هذه، أن تتجه أنظارهم، قيادة وقاعدة، نحو "الدولة"، ظناً منهم أن (القفزة) نحو الدولة ستتبعها قفزة بالمجتمع – أى أن الإمساك بالدولة واعادة تأسيسها وفقا للرؤية الإسلامية الجديدة سيساعد فى اكمال "الفتح الإسلامى" وما يتبعه من إصحاح اقتصادى وسياسى. وبناءاً على هذا النحو من النظر المتعجل انصرفت الحركة الاسلامية بكل طاقاتها نحو الإستيلاء على جهاز الدولة والهيمنة التامة عليه، ولما لم يكن ذلك ميسوراً عن طريق الانتخاب الشعبي تم التوصل اليه عن طريق المؤسسة العسكرية (في انقلاب الإنقاذ ١٩٨٩). وهكذا، وفي الوقت الذي تراجع فيه اليساريون عن فكرة إتخاذ القوات المسلحة أداة للثورة السياسية، إلتقط الاسلاميون الفكرة نفسها، وطفقوا يتغلغلون بموجبها في المؤسسة العسكرية، وفي فض الارتباطات بينهم وبين النخب التقليدية التي كانت تمثل حتى الامس القريب حليفاً إستراتيجياً لهم، إذ تباعدت الفجوة بينهم بعدما أنهارت الجبهة الوطنية عقب الانقلاب العسكري الفاشل في يونيو١٩٧٦، وهرع كل فريق يبرم مصالحة منفردة مع الرئيس النميري. وقد صارت إستراتيجية الإسلاميين منذ ذلك الحين هي العمل المنفرد للاستيلاء على السلطة بعد إزاحة تلك النخب من قيادة المجتمع التقليدي وإحلال القيادات الاسلامية الحديثة مكانها حتى إنتهى بهم الأمر أخيراً في استمالة بعض عناصر القوات المسلحة وإستخدامها في إنقلاب يوليو١٩٨٩.

هذا التوجه فى مجمله كان يقوم كما ترى على عدد من الافتراضات والتى تبين فيما بعد أن معظمها قد كانت خاطئة: أولها، أن المجتمع السودانى التقليدى مجتمع متدين، تأسس على الإسلام، وسيظل كذلك، أما النخب الحديثة ذات التوجه الليبرالى والاشتراكى فهى وحدها مصدر الإزعاج، فاذا استطعنا ازاحتها عن الدولة ووضعنا أنفسنا

مكانها فسينحل الاشكال تلقائيا بين الدولة والمجتمع ؛ أما الافتراض الثانى فهو أن التكوينات الاجتماعية التقليدية ستنخرط عاجلا أو آجلا فى التيار الاسلامى الحديث حالما تزاح عنها قياداتها التاريخية المتحكمة؛ والافتراض الثالث يقوم على توهم "الفراغ الإقليمى"، أى أنه من الميسور أن نحدث تغيرا اسلاميا رئيسا فى السودان وبصورة "مستقلة" عن محيطنا الأقليمى المسلم وغير المسلم، وأن النخب التى تزاح عن السلطة قد تستنصر بالخارج الغربى البعيد أو بالخارج الأقليمى القريب، ولكن "النصرة الخارجية" لها لن تبلغ درجة قطع الأمداد على السودان واحكام الحصار العالمى عليه وتجييش الجيوش ضده.

على أن كل هذا قد يعذر فيه، باعتبار أن افتراضات السياسى ليست كافتراضات الفيزيائى، ولكن مما يصعب ايجاد عذر له هو أن الإسلاميين وقد استولوا على جهاز الدولة لم يعجزوا فقط عن اعادة تأسيسه وفقاً لرؤية إسلامية وإنما قاموا باعتماده وتقويته، بل أن بعض العناصر الإسلامية التي جيء بها لاستيعاب الدولة وإسلامها استطاعت بيروقراطية الدولة أن تستوعبها، وكادت في بعض الأحيان أن تفرغها من محتواها الفكري والأخلاقي وأن تدرجها في سياق القوى الرأسمالية العلمانية التي أنشأتها. (يمكن أن نشير فى هذا السياق الى أن أحد الباحثين قام برصد الظاهرة نفسها بين المثقفين السعوديين، فوجد ان المثقف السعودى برغم تنشئتة الدينية وثقافتة الإسلامية المترسخة يتنازل حينما ينخرط في الأجهزة الحكومية عن دوره كمثقف، ويكتفى بان يكون دولاب وظيفة، بل في كثير من الأحيان "ينهج مسالك البيروقراطية الفاسدة نفسها التى يفترض ان يعاديها أو يغير من أسلوبها")، " فالقيادات الجديدة " التي تمت تنشئتها في التنظيم الإسلامي الحديث لم تعد قادرة بحكم تطلعاتها الجديدة وامتيازاتها المكتسبة على "العودة" الى التكوينات الشعبية الاجتماعية القديمة بغرض اصلاحها، كما لم تعد قادرة من جهة أخرى على تفكيك دولة ما بعد الاستعمار واعادة تأسيسها، بل ان دولة ما بعد الاستعمار هى التى استطاعت ان تخترق النخبة الاسلامية، وتبعثر ايديولوجيتها، وتشتت شملها. هذه الظاهرة المتميزة

تفرض علينا أن نطرح بعض الأسئلة الجوهرية على عضوية الحركة الاسلامية وعلى قياداتها وذلك على النحو التالى:

١.هل "الرؤية" التى استندت عليها الحركة الإسلامية فى الإستيلاء على جهاز الدولة ما تزال قائمة برغم ما ترتب على ذلك من أضرار؟ أم أن ما أفرزته الدولة من سلبيات، وما استولدته من تناقضات (عملت فى بعض الأحيان على تغيير المكونات الداخلية للتنظيم الاسلامى ذاته و إعاقة المد الاسلامي وإيقاف نموه) سيقنع قيادات الإسلاميين بضرورة اجراء تعديل أساسى فى رؤيتهم للقوة وللدولة؟ ألا يقتضى اعلان "التوبة" عن الانقلابات العسكرية (فى حالة المؤتمر الشعبى)، وقبول التحول الديموقراطى (فى حالة المؤتمر الوطنى) اعلانا أكثر صراحة ووضوحا عن "الرؤية الجديدة" للدولة والمجتمع والحزب؟

٢.ما مدى صلاحية النموذج القيادي الذي سارت عليه الحركة الإسلامية فى قيادة التنظيم والدولة، حيث تنحشد الحركة الاسلامية جميعها وتمركز حول زعيم عبقري، وحيث يَكُمن الزعيم خلف أجهزة الدولة ممسكا بمفاصلها الأمنية والعسكرية والسياسية، يفككها في الصباح ليعيد تشكيلها في المساء؛ هل هذا هو نموذج التنظيم الإسلامي الحديث الذى نعمل على اعادة انتاجه، لنواجه به التحديات الداخلية والخارجية التي تُحدِّق بالحركة الاسلامية وبالسودان، كما نواجه به التناقضات الحادّة التي تفرزها تلك التحديات؟ أم أن هناك نموذج قيادى بديل؟

٣.إلى أي شيء تشير تجربة الحروب الطويلة مع حركات التمرد والتحرر، وماذا سيترتب على اتفاقيات السلام التى أبرمت مع بعضها في يناير٢٠٠٥ وقد تبرم مع البعض الآخر فى المستقبل؟ هل هناك ما يشير إلى أن عاملى النفط والسلام(وما يتولد عنهما من تفاعلات) سيجذران التيار الاسلامى فى المجتمع أم سيضعفانه؟ أو بعبارة أخرى هل أن القطاعات الشعبية التى كانت تحتقن غبنا مما وقع عليها من ظلم وتهميش ستندفع فى

المرحلة القادمة فى اتجاه ايجابى يلتقى مع الاتجاه الاسلامى العام، أم أنها ستنفجر فى اتجاهات شتى، وستعرض عن الاطار الاسلامى الى الأطر الإثنية، وسوف لن تجد أمامها نموذجا تقتدى به غير نموذج الحركة الشعبية لتحرير السودان؟ مما يعنى اننا سنسير بصورة تلقائية من حرب أهلية شرسة الى أخرى أشد شراسة؟

٤- وأين هو نموذج التنمية الإسلامي؟ هل هو هذا التسارع الذى نراه من قبل الدولة نحو النظام الرأسمالى؟ وهل جاء مثل هذا التحول عن طريق الوعي والإرادة أم هو تحول دفعت إليه الأحداث المتداعية والقوى الرأسمالية المحلية والعالمية؟ وإذا كان النظام الرأسمالي قدراً مقدوراً فكيف يستطيع الإسلاميون أن يحققوا من خلاله تنمية وسلاماً اجتماعياً دون تخلٍ عن منظومتهم الأخلاقية ؟

إننا نعتقد أن هذه أسئلة مهمة لأنها تلامس قضايا إسلامية ووطنية أساسية، كما أنها تمس العناصر الداخلية الأساسية التى يتكون منها التنظيم الإسلامى ذاته، ونعتقد أنه من الأفضل لأخواننا الكبار والصغار فى المؤتمرين الشعبى والوطنى أن يشغلوا أنفسهم بالنظر فيها بدلا من رمينا بالحجارة.

(ب) العسكريون الإسلاميون

شركاء فى السلطة أم مالكون لها؟

أشرنا فى الفصلين الثاني والثالث سابق الى أن أطرافا جديدة بدأت تظهر فى مسرح العمليات، يتمحور بعضها حول الترابى وبعضها الآخر حول البشير، وقلنا أن تلك المجموعات الجديدة سيكون لها دور متعاظم فى قيادة الحركة الإسلامية والدولة قد يفوق الدور الذى كانت تقوم به الشخصيات التى فجرت النزاع. ونود فى هذا المقال أن نستكشف المناخ النفسى والثقافى الذى تتولد فيه مثل تلك المجموعات، والدور الذى يمكن أن تلعبه فى "دحرجة" ما تبقى من القيادات الإسلامية غير العسكرية الى خارج السلطة. ولكننا قد لا نستطيع أن نفعل هذا الا بتوسيع زاوية الرؤية بإجراء نوع من المقارنة بين مسيرة الحركة الإسلامية فى السودان وحركات سياسية أخرى فى محيطنا الأفريقى- العربى.

إن قراءة متأنية فى تأريخ حركات التحرير الافريقية والعربية تكشف عن نمط متكرر ظل يحكم المسار العام لمعظم هذه الحركات، ويمكن التعبير عنه بالصيغة التالية:

١-أنه عادة ما تبدأ هذه الحركات ب (تصور) بسيط ترى فيه نفسها على أنها حركات تحرير وطنى، ثم تصوغ لها فيما بعد رؤى أيديولوجية، أو منظومات فكرية، تخوض من خلالها نوعا من الحروب ضد عدو من الأعداء، قد يكون محتلا أجنبيا فى بعض الحالات، أو نظاما تسلطيا متحالفا مع العدو الخارجى فى حالات أخرى،

٢-إن حرب التحرير هذه غالبا ما تتولد عنها عاطفة قومية وتضامن وطنى واسع، ولكن ما أن تحقق نصيبا من النجاح العسكرى أو السياسى حتى تتحول حربها من الساحة الخارجية إلى الساحة الداخلية؛ فتبتلى بنوع من الحروب الأهلية التى تعشعش فى الأبنية الداخلية لحركة التحرير نفسها؛

٣-وأن الحرب الأهلية الداخلية ستقود فى محصلتها النهائية إلى تصنيع نظام

"أوتوقراطى" فى داخل حركة التحرير، تكون نقطة ارتكازه ومحور وجوده "شخص / زعيم" يجمع بين الرمزية التاريخية، والموارد المالية، والسلطة الأمنية / العسكرية. وفى هذه المرحلة تتبعثر المنظومة الأيديولوجية الأولى، وينحل البناء التنظيمى الذى أسس عليها، ويتبدد التضامن الوطنى الذى صاحب نشأتها الأولى، ويتحول قائد الحركة من شخص ثوري يقود حركة تحرر ثورية إلى "زعيم ضخم" تحيط به الحاشية وأصحاب المصالح والأهواء،(وقد تسيطر عليه الذهنية التآمرية، ويستهويه النشاط السري)، ثم تتحول حركة التحرير تبعا لذلك إلى فصائل تتحارب فيما بينها،ثم يسعى كل منها سعيا حثيثا نحو التودد و التحالف مع الأعداء السابقين.

فاذا أردنا أن نختبر صدق هذا المقولة فيمكن أن نلقى نظرة سريعة على الحالة الجزائرية مثلا، باعتبار أن حركة التحرير الجزائرية كانت هى أشهر تلك الحركات وأبلغها آثرا. سنلاحظ بوضوح نمط الانتقال من حرب التحرير الى الحرب الأهلية إلى النظام الاوتوقراطى. اذ أن الثوار الأساسيين الذين قادوا المعارك ضد لاستعمار الفرنسي تمت إزاحتهم بعد حرب أهلية طاحنة مهد لها وأدارها انقلاب داخلي قام على تحالف بين بن بللا و بومدين، ثم لم يلبث الانقلابيون أن انقسموا على أنفسهم فأطاح بو مدين بحكومة بن بللا وطويت صفحة الأيديولوجية القديمة، وجمعت السلطات كلها فى يد الزعيم الاوتوقراطى الجديد الذى تحول إلى زعيم عصابة، ثم يلتفت يمنة ويسرى فلم يجد قوة دولية أو أقليمية يتحالف معها سوى الدولة الفرنسية؛ الدولة الفرنسية ذاتها التى كانت تمثل العدو الإستراتيجى لجبهة التحرير الجزائرية.

ويمكن أن نختبر صدق المقولة مرة ثانية بأن ننظر فى الحالة الفلسطينية، باعتبار أن حركة التحرير الفلسطينية هي أيضا من اشهر حركات التحرير فى الإطار العربى- الاسلامى. فقد تأسست كما هو معلوم فى عام ١٩٥٧ لتجسد نضال الشعب الفلسطيني ضد الاحتلال الاسرائيلى، ولكن بعد نحو عقدين فقط تحولت حروبها التحريرية من الجبهة

الخارجية الى الداخل، وتبعثرت منظومتها الأيديولوجية الأولى، وتكاثرت التنظيمات المتصارعة فى داخلها، وبرز الى جانب القيادات التاريخية جيل ثانى وثالث من الشباب الذين تمرسوا فى مقارعة العدو الإسرائيلى، أو أمضوا مددا فى سجونه، فأخذوا يطورون أيديولوجية جديدة، ويصنعون قيادات بديلة، ويبلورون رؤية استراتيجية مغايرة. على أن تلك النزاعات الداخلية (و التى بلغت فى بعض الأحيان مستوى الحرب الأهلية) لم تؤد الا لبروز وتصنيع وهيمنة القيادة الاوتوقراطية لياسر عرفات، وهى هيمنة لم تكن قائمة على الوضوح الفكري أو النقاء الثوري القديم بقدر ما كانت تقوم على الرمزية التاريخية مع الإمساك بزمام الأجهزة الأمنية والموارد المالية. ثم لم يجد ياسر عرفات صديقا أقليميا أو دوليا يعقد معه "تحالفا" أو يقيم معه "شراكة" الا الدولة الإسرائيلية؛ الدولة الإسرائيلية ذاتها التى كانت تمثل العدو الإستراتيجى لمنظمة التحرير الفلسطينية؛ المنظمة التى لم تقم فى الأساس الا لمقومة الإحتلال الإسرائيلى. ولك أن تجرى هذا على الحالة الناصرية فى مصر، أو الحالات البعثية فى سوريا والعراق.

والسؤال الحرج هنا: هل نستطيع أن نعمم هذا النمط ونجعله يتسع لتفسير الحالة السودانية؟ هل يمكننا مثلا أن نقول على سبيل المقارنة: أن "حرب الجنوب" كانت بمثابة الشرارة التى تولدت عنها "ثورة الإنقاذ"؟ اذ نلاحظ أن بعض العسكريين الإسلاميين الذين حملوا مشروع الإنقاذ لم تختبر قدراتهم العسكرية، ولم تنضج رؤاهم السياسية الا فى أتون تلك الحرب، كما أن السياسيين الإسلاميين الذين اشتركوا مع العسكريين فى ابرام الخيوط الدقيقة للحركة الإنقلابية فى ٣٠يوليو١٩٨٩ لم يفعلوا ذلك الا تخوفا من "حرب الجنوب"، ومما قد تجره من غلبة للمعسكر العلمانى-اليسارى الذى يلتقى "مصلحيا" مع القوى الغربية المناهضة للحركة الإسلامية. وهل يمكننا أن نتقدم خطوة أخرى فى هذا الإتجاه فنقول: وكما أن حروب التحرير الجزائرية والفلسطينية قد ولدت عاطفة دينية وتضامنا وطنيا أعقبته حروب داخليه ثم تصالح / تحالف مع العدو الإستراتيجى

السابق، فان "حرب الجنوب" قد ولدت مثل تلك العاطفة وأوجدت مثل ذلك التضامن، وأنها، اتساقا مع ما سبق، ستولد (أو هى قد استولدت بالفعل) حروبا فى داخل الحركة الإسلامية، تماما كم وقع فى حالتى الجزائر وفلسطين، وأن تلك الحروب الداخلية حول السلطة ستقود الى تصنيع نوع من القيادة الأوتوقراطية، ثم الى "التحالف" مع الأعداء الإستراتيجيين، كما وقع أيضا فى حالتى الجزائر وفلسطين؟وكيف يتم مثل هذا التغيير دون تغيير مماثل على مستوى الإيديولوجيا؟

(٢)

إن القيادة السياسية، أيا كان نوعها، لا تصنع نفسها بنفسها، وانما يتم "تصنيعها" فى اطار الثقافة والتقاليد الاجتماعية التى تحملها العضوية معها وهى تنضم الى الحزب السياسى، فهذه التقاليد والثقافة قد تكون لهما قدرة على التأثير تفوق قدرة الإجراءات والنظم الإدارية التى يرسمها الحزب، مما يعنى أن بعض هذه النظم الحزبية قد تتحول فى كثير من الحالات الى مجرد "هياكل" فارغة لا تخدم غرضا غير " تمرير" أو تبرير الأنشطة والصفقات والتحالفات التى تم ابرامها "بصورة غير رسمية" وراء الكواليس أو فى الجلسات العائلية الخاصة. وهذه بالطبع قضية لا تخص الاسلاميين وحدهم وانما تتعداهم الى المجموعات السياسية الأخرى فى السودان وغيره من البلدان الافريقية والعربية، بل وحتى فى الدول الغربية "الحديثة"، اذ تكاثرت الدراسات عن دور العلاقات الشخصية وتأثيرها المتعاظم في المؤسسات السياسية والأطر الحزبية الحديثة، مما جعل "جبرائيل ألموند" رائد المدرسة الوظيفية في السياسة يقر بأن الحزب السياسي الحديث، القائم على عمومية الجمهور وبيروقراطية التنظيم، لم يخفق فقط في تحقيق نفوذ مماثل للنفوذ الذى كان يتمتع به الزعماء التقليديون (العمد والمشايخ والنظار)، وإنما أستصحب معه البني التنظيمية الأكثر تخلفا ليصير بذلك خليطاً من النظامين التقليدى والحديث.

إن مثل هذا التداخل والتزاوج بين البنية القانونية الرسمية المعلنة (الهيكل التنظيم /

اللوائح / الدستور) والبنية التحتية عير المعلنة (الشلة،الدفعة،الحاشية، التلاميذ) والقائمة على خصوصية العلاقات والمصالح يظهر بصورة أوضح في المجتمعات الإسلامية التقليدية، اذ سرعان ما تتحول الأجهزة الرسمية للدولة أو الحزب الى مجرد غطاء فوقى محدود الأثر، وذلك مقارنة مع النفوذ والتأثير العميق الذي يأتي عن طريق الاتصال الشخصي والتعبير غير المباشر عن رغبات الآخرين ومطالبهم. ولا يختلف تنظيم الحركة الإسلامية السودانية عن هذا النمط، فهو كذلك يجمع بين الحداثة والتقليد، يضاف الى ذلك ما يسود بين أفراد التنظيم من قناعة دينية وأخلاقية تجعل التنافس السياسى المكشوف واحدا من أمور "العيب"، فيستحى الشخص أن يعبر صراحة عن رغبته في أن يكون في موقع تنفيذي في داخل الحركة الإسلامية أو في الدولة. ترتب على هذه الثقافة، التي يختلط فيها التقليد الاجتماعي والديني، أن تبلورت في داخل التنظيم ثلاثة أنماط من الميول النفسية تجسدت في ثلاث مجموعات من الأفراد:

١- مجموعة ضعفت لديها الرغبة في التنافس السياسي المباشر، أو أنها استطاعت أن تتحكم بصورة كبيرة في تلك الميول وتصرفها نحو مسارح أخرى للعمل العام (مثل التجارة أو العلم أو الجهاد أو العمل الخيرى)؛

٢- مجموعة تحركها رغبة قوية في السلطة السياسية، وتملك قدرات تؤهلها للمنافسة ولكنها لا تستطيع التعبير الصريح عن ذلك؛

٣- مجموعة لها رغبة قوية في السلطة السياسية، ولكنها لا تمتلك قدرات حقيقية تمكنها- فى منافسة حرة وشريفة- من نيل ثقة العضوية القاعدية أو الجمهور العريض، ولذلك فهى تسعى لتحقيق رغباتها من خلال الالتفاف حول شخص "محورى" فتعبر عن بعض رغباته أو تنفذ بعض سياساته حتى تتمكن تدريجيا من تطويقه لتتمكن هى من تحقيق رغباتها. أى أن أعضاء هذه المجموعة يقومون بدور "وظيفى" فى المرحلة الأولى من مراحل "تمكنهم"، ثم يتحولون فى المرحلة التالية الى مواقع القرار وصناعة الزعيم،

وينبغى أن نلاحظ هنا أن هذه المجموعة ستكون هى الأكثر نفوذا والأبلغ أثرا في التنظيم والدولة معا، وهى التي يمكن أن تتحكم فى المجموعات الأخرى. وإذا شئنا أن نكون أكثر صراحة فيمكن أن نقول أن الترابي والبشير وعلى عثمان يمثلون شخصيات "محورية" ولكن لا يمكن لأي منهم فى مرحلة ما بعد الإنشقاق أن يحقق أهدافه السياسية الا من خلال "الصنائع" كما فى تعبير ابن خلدون الذى يرى أن انهيار الدولة يبدأ بعملية صراع وانشقاق فى داخل النخب الحاكمة، ثم يتبع ذلك اندفاع فى اتجاه البحث عن أولياء وصنائع من خارج العصبيات التى تنتمى إليها النخب (أى من خارج التنظيم الإسلامى فى حالتنا نحن)، ولكن الصنائع الجدد فوق أنهم لا يوفرون مشروعية فهم أيضا بحسب ابن خلدون قد تحدث لهم "دالة واعتزاز" على صاحب الدولة، مما يضطره الى منافرتهم واستعمال سواهم، فتتولد بؤر جديدة للصراع لا يكون لصاحب الدولة قدرة على التحكم فيها، ولكنه لا يستطيع فى الوقت نفسه أن يستغنى عن صنائعه ومواليه على فسادهم.

هذا النوع من الارتباط بين الشخصية المحورية و المجموعات الوظيفية هو ما يفسر لنا (أولا) "سر" بقاء بعض الشخصيات فى مواقعها فى التنظيم وفى حكومة الإنقاذ طيلة العقود الأخيرة، وذلك على الرغم من أن بعضها يتمتع بسمعة سيئة فى القواعد التنظيمية وفى الشارع السوداني ويشار إليه فى كليهما بأصابع الإتهام؛ وبعضها غير مؤهل أساسا من حيث التكوين الفكري العام أو العلم الاسلامى الخاص او حتى الثقافة السودانية الشعبية الدارجة لأن يوضع على مكتب قيادي فى حركة إسلامية تدعى أنها تقود نهضة حضارية وتخوض معاركا من أجل تجديد الفكر الاسلامى. كما أن هذا الارتباط يفسر لنا (ثانيا) أن هذه الشخصيات "المحورية" لا تمتلك القوة "الخارقة" التى يتوهمها البعض. مما يعنى أن الصراع الذى فجره الترابى والبشير قد أكتسب ديناميكية خاصة به، وأن أيا منهما لن يستطيع التحكم فيه، بل إنه سيستمر فى مساراته الخاصة سواء تصالح الترابي والبشير أو ظلا على خلافاتهما القديمة. كما أن هذا الترابط يكشف لنا (أخيرا) سبب انعدام الرغبة

لدى أى من هذه الشخصيات المحورية فى تطوير أيديولوجية واضحة المعالم، أو بلورة منظومة فكرية متماسكة البناء، أو بناء قاعدة فكرية متينة الأساس، فالإيديولوجية(فى معناها الإيجابى غير الماركسى) تصلح أن تشكل معيارا "نظريا" يمكن الاستناد إليه فى بناء الهرم الحزبى وفى تصميم سياسات الحكومة وهياكلها الأساسية وتوجهاتها الكلية، وهى حلقة الوصل بين الفعل السياسي ومنظومة الاعتقادات(والقيم والأفكار) التى يؤمن بها أعضاء الحزب وجمهوره، أما فى غيابها فستختفي الأطر النظرية والمحددات الأخلاقية وتبرز الشخصيات المحورية فتنجذب نحوها مراكز القوى والبطانة وأصحاب المصالح الخاصة، وهذا هو بالطبع المناخ المثالى الذى يتم فيه تمرير التحالفات وتقديم التنازلات على مستوى الإيديولوجى والسياسى.

(٣)

ولكن كيف وقع مثل هذا "الفراغ الإيديولوجى" فى الحالة السودانية؟ وماذا سيترتب عليه؟ وقع ذلك لأن قيادة الحركة كانت تخشى أن تلصق بها صورة "رجال الدين"، وتحرص على أن تعرف بأنها حركة تجديد تختلف شكلاً ومضموناً عن أنماط القيادات الدينية التقليدية السائدة في بعض المجتمعات الإسلامية. وقد كان لهذا التقدير ما يبرره، وقد أصابت الحركة من ورائه شيئاً من النجاح. ثم تمادت الحركة في هذا الاتجاه وصارت تحرص على إلا يكون لها مذهب فقهي بعينه، وهو الاتجاه عينه الذي سارت عليه المدرسة السلفية المتمثل في العودة إلى الكتاب والسنة والاستئناس بآراء الفقهاء دون تعصب لأحد أو أتباع له إلا بدليل. وكل هذه لا غبار عليه من الناحية النظرية، إلا أنه من حيث الواقع أدى إلى نشأة فراغ فكري في قواعد الحركة، فإذا كان رجال الدين التقليديون غير مرغوب فيهم ولا تعمل الحركة على إعادة إنتاجهم، وإذا كانت المذاهب الفقهية ليست محل اهتمام في برامج الحركة، واذا كانت المدارس والجامعات الحديثة (التى يتخرج فيها معظم أعضاء التنظيم) هى مؤسسات "مفرغة" من الدين تماما، فمن هو الذى سيكون

مؤهلا علميا أذن ليعود مباشرة إلى القرآن والسنة، و يؤسس منظومة فكرية تتجاوز التراث وتستوعب قضايا العصر؟ أو فلنطرح السؤال بصورة أخرى فنقول: لماذا لم تسع الحركة الإسلامية بصورة إيجابية لتصنيع قيادة فكرية تسد الفراغات التي أوجدها غياب القيادة الدينية التقليدية في داخل التنظيم الإسلامي؟.

قد يقال فى هذا الصدد أن تكوين القيادات الفكرية ليس من مهمة التنظيم الإسلامي، وإنما تضطلع بذلك مؤسسات التعليم ومراكز الثقافة والتوجيه، وهذا يمكن أن يقال فى معرض الإيضاح لخصائص التنظيم الإسلامي، فهو تنظيم مفتوح لا يلزم عضويته إلا بعهد الولاء للجماعة والالتزام بما ينعقد عليه إجماعها، على أن هذا لا يخفي الإشكال الأساسي المتمثل في ضآلة العناصر ذات التكوين الفكري المناسب، والتي يكون في مقدروها الإسهام في صياغة برنامج الحركة وبلورة المفاهيم الأساسية فيه ووصلها من جهة بأصول الشريعة ومقاصدها العامة وإيصالها إلى جمهور الناس في الجهة الأخرى. هذه الضآلة في العلم والهشاشة في التكوين الفكرى كان من الممكن التغلب عليها بعدة طرق إذا اجتهدت القيادة في ذلك، ولكن القيادة لم تكن راغبة فى ذلك لأنه لا يصب في اتجاه "القصر الجمهوري".

كما كان يمكن للنزاع نفسه أن يكون محركا للفكر، فتتولد عنه رؤية فكرية جديدة ،كما حدث فى حالات

مشابهة أخرى، ولكن نزاع الإسلاميين فى السودان لم يستطع ، برغم تطاول فترته الزمنية، وبرغم الصخب والضجيج الذى صاحبه، أن يبرز رؤية جديدة، ولم يستطع أي من طرفي النزاع أن يبلور "أطروحة" متماسكة تصلح أن تكون إطارا لنقض بنيان سابق أو لرفع بنيان جديد. وكلما فتح حوار عام إلا وأغلق على جناح السرعة حتى لا تتعرض الشخصيات الأساسية (الترابى / البشير) لأى نقد حقيقى.

. أما فى الجانب الآخر فقد كان من الممكن أيضا "لمجموعة القصر" الا تكتفى بمذكرة

واحدة يتيمة بل تطور أطروحة متكاملة تفصح من خلالها عن رؤية تنتج برنامجا(خاصة وأن هذه المجموعة استطاعت أن تخترط الحزب والدولة) غير أنها اكتفت بهز "الهيكل" الإدارى وما أن تمت ازاحة "الشيخ" الا وانصرف كل من أفرادها فى حال سبيله. ولا يقبل أن يقال فى هذا الصدد أنهم ليسو مفكرين أو أن قائد مجموعتهم رجل جيش ودولة ولا شان له بالأمور الفكرية، اذ أن من أخص خصائص الحركة الإسلامية أنها حركة فكرية-اجتماعية تسعى لإصلاح الفكر والمجتمع معا، فمن يكون قائدا لها ولدولتها لا بد أن يكون منشغلا بأمور الفكر والنظر كانشغاله بأمور العمل. ولكن الرؤية الفكرية المتماسكة غير مرغوب فيها لأنها تحد من تمدد الجماعات الوظيفية، وتمنع من تحول الشخصية المحورية الى مركز للوجود السياسى.

ولن تبقى، والحالة هذه، الا ثلاثة مسارات: المسار الأول: أن تتم دحرجة من تبقى من قيادات الحركة الإسلامية القديمة الى خارج السلطة(كما دحرج العسكريون الأوائل أو كما أخرج الترابى) بسبب من نزاع فى المواقع، أو اختلاف فى الرؤى، أو ضغوط من الحلفاء، فيتحول العسكريون من موقع الشريك الى موقع المالك، وتعود القيادات الإسلامية المزاحة الى تقاليدها السابقة فى التربية والتنظيم؛المسار الثانى: أن تبقى الدولة على بعض عناصر الحركة الإسلامية ولكنها تذهب،أى الدولة، فى تأليف واصطناع موالين جدد واستقطاب قاعة شعبية بديلة، وتكون عندئذ العلاقة بينهما وبين الحركة الاسلامية علاقة توظيف للشعار والرموز وليست علاقة المشاركة فى الرؤية وصناعة القرار؛ المسار الثالث (وهو الأصعب) أن تبق الحركة والدولة معا، ولكن فى هذه الحالة ستحتاج الحركة الإسلامية الى أمور كثيرة، قد يكون على رأسها "فك وإعادة التسجيل"، وذلك على طريقة الأندية الرياضية، أى أن الحركة الإسلامية تحتاج، بعد هذه السلسلة الطويلة من الأحداث (والكوارث) أن تنظر فى "المرآة" وتقول لنفسها: ان دورة طويلة من "اللعب المتواصل" قد بلغت نهاياتها، وان بعض "لاعبينا" قد بلغوا مرحلة الشيخوخة، وان

بعضهم قد ترك الرياضة وانصرف الى مهن أخرى، وإن البعض الآخر ممن هو محسوب علينا وقادر على اللعب صار يسدد ضرباته ورمياته فى "شباكنا"، فنحن نحتاج فى هذه الحالة الضبابية الى استراحة محارب نتحسس فيها رؤوسنا ومواقع أقدامنا، ونستعيد فيها توازننا، ونعيد فيها تعريف أنفسنا، وفحص عضويتنا، واختيار قيادتنا، ورسم استراتيجيتنا، ثم من بعد ذلك(وليس قبله) ننظر فى متن "الشراكة" القديمة مع العسكريين وامكانية العمل معا على تطويرها فى اتجاه استراتيجية اسلامية أعمق تنتظم وتتوازن فيها علاقات ومؤسسات التنظيم والدولة والمجتمع .غير أن السير فى هذا الإتجاه محفوف بالمخاطر، لأنه سيقتضى فى بعده النظرى مراجعة شاملة لكثير من المفاهيم والتوجهات، وبلورة رؤية جديدة، ترد اليها الاتفاقات والتحالفات والسياسات، كما سيؤدى فى بعده العملى الى سحب المشروعية من الحاشية والجماعات الوظيفية وإزاحتها من مراكز القيادة فى التنظيم والدولة.

وهذه هي العقبة الكأداء التي تحطمت فيها من قبل كثير من حركات التحرر، والتى إما أن تفشل فى بناء نظام سياسى تتناسق فيه حركة الدولة والحزب والمجتمع ، فتسقط في مرحلة التحول ليخلفها نظام سياسى مغاير، وإما أن تنخرط هى ذاتها فى النظام العسكرى-الأوتوقراطى فتفقد خطوط اتصالها وامداداتها الشعبية،كما تفقد وجودها الحزبى وتتحول الى مرفق من مرافق الدولة تحاول أن تجد لها مكانا بين "الصنائع" والإنتهازيين.

الفصل الثامن

رؤية بديلة : خطوات على طريق الإصلاح

(أ) وأين نحن الآن؟

يتسائل رجال الأعمال والإداريون أحيانا: أليست هناك حالات يكون من الأفضل فيها "اغلاق" المصنع المتهالك بدلا من محاولة اصلاحه؟ أليست "البداية الصحيحة" أسهل وأفضل من محاولة اصلاح ما هو قائم على اعوجاج؟ سؤالان يجوزان فى مجال المؤسسات التجارية والصناعية، كما يجوزان فى مجال التنظيمات السياسية والاجتماعية. فالمجموعات السياسية التى "تنشق" من أحزابها التاريخية لتكون لها أحزابا جديدة هى مثال للنفسية الثائرة ذات النزعة الراديكالية التى ترى أن "إغلاق المصنع المتهالك" والبداية من درجة الصفر خير من الترقيع والترميم. وهذا سعى قد ينجح فى بعض الحالات، الا أننا نشك فى امكانية تكرر نجاحه، كما نشك فى وجود حالة "صفرية" فى الحياة الاحتماعية والسياسية، اذا يتعذر لمن ترعرع فى كنف "المصنع القديم"، وتعود على نظمه، وتشرب ثقافته، أن يخرج منه "سالما" كما تخرج الشعرة من العجين ليؤسس مصنعا جديدا مغايرا. قد يستطيع بالطبع أن يغير أسم المصنع ، وأن يطيح ببعض القائمين على ادارة التسويق والمشتروات، وأن يستجلب ادارة جديدة للعلاقات العامة، ولكن "الرؤية" الأساسية لملكية المصنع ، وللإدارة ذاتها، وللعاملين والمستهلكين، ستظل كما كانت. مما يعنى أن اشكالات المؤسسات والتنظيمات ليست اشكالات هيكلية خالصة، تنحل لمجرد إسقاط القديم أو الخروج منه وإنشاء شىء جديد بدلا عنه، اذ أن "المرض القديم" سينتقل أيضا وسيقود الى النتيجة ذاتها.

فإنشاء مؤسسات جديدة، أو تنظيمات بديلة لن يكون ذا جدوى ما لم تسبقه عمليات نقدية صادقة للممارسات السابقة، تحدد العوامل "الذاتية" التى تنبثق منها الرؤى، وتتعزز بها أنماط السلوك، كما تحدد العوامل الموضوعية، الداخلية والخارجية، التى أدت و تؤدى الى الإنهيار والفشل. والعملية النقدية، مثلها مثل العمليات الجراحية، قد تكون مؤلمة وباهظة التكلفة لمن يجريها ولمن تجرى عليه، ولكنها قد تبين فى المحصلة النهائية أن المرض / الخلل يمكن استئصاله أو السيطرة عليه، وأن المصنع يستطيع أن يؤدى وظائفه الأساسية بعد إزالة

الأورام وإجراء الترميمات اللازمة، أو قد تبين أن المصنع قد فقد بالفعل كل مقومات البقاء والمنافسة، وأن تكلفة المعالجات والتجهيزات والتعويضات تتجاوز تكلفة المصنع الجديد. فى مثل هذه الحالة يكون الخروج واجبا، ليس فقط من هيكل المصنع وفضائه، ولكن من أساليبه ونظمه وثقافته ورؤيته التى قادت الى الخسران المبين. فاذا تغيرت الرؤية، واذا توفرت معها قدرة على التعلم، ورغبة فى تغيير السلوك، فان دورة جديدة من دورات الانتاج والعطاء ستبدأ، سواء تم التحول الى مصنع / منظمة جديدة، أو لم يتم. وهذا قريب مما ما حاولنا أن نقول فى المقالات السابقة؛ حاولنا أن نقول أن المشكلة (بل الأزمة) التى واجهت الاسلاميين فى السودان لم تبرح مكانها بعد، وأن "المفاصلة" التى وقعت بينهما مفاصلة فى الشكل والاطار وليست فى الرؤى والممارسة؛ اذ أن من خرج خرج وهو يتمسك بماضيه ويدافع عنه، متجنبا نقد نفسه ومعرفة أخطائه، فلم يتعلم شيئا؛أما من بقى فقد طفق يواصل المشوار كأن شيئا لم يكن، يدافع عن "انجازاته"، ويورای أخطاءه، ويرفض أن يتعلم. ولذلك فقد أطلنا الحديث (فى مقالاتنا السابقة) عن البدايات التاريخية للازمة، وعن بعض التصورات والممارسات الخاطئة فى المجالات الأمنية والاقتصادية والسياسية، فانتهينا للقول أن هناك حاجة قوية للتغيير، ليس فقط فى الهياكل كما قد فهم البعض ولكن فى الرؤى والسلوك.

ولكن تغيير الرؤى والسلوك، أو تركيب رؤية جديدة، تتبعه وتثور حوله أسئلة كثيرة مثل: من نحن؟ وأين نحن الآن؟ وما هى صورة المجتمع الذى نريد؟ وكيف نصل الى هناك؟ أما "من نحن" فقد تقدمت باجابة عليه فى مقال سابق نشر فى هذه الصحيفة(١٧ / ٧ / ٢٠٠٥)، فلنتحول الى السؤال الثانى: أين نحن الآن؟ وهذا سؤال مهم لأن من لا يعرف أين هو الآن لا يستطيع أن يعرف الى أين يسير.

(٢)

"أين نحن الآن" ليس سؤال عن المكان فقط، وانما هو سؤال عن المكان والزمان؛ أى ما هي طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة، على مستوى مجتمعنا المحلى، وعلى مستوى

محيطنا الإفريقي والعربي، وعلى المستوى العالمي ؟

إن محيطنا الأفريقي العربي كان لعهد قريب هو محيط التحرر من الاستعمار والتحول إلى البناء والتنمية. وكانت مفردات الحرية والوحدة والتنمية هي المفردات المهيمنة في خطابنا السياسي. وكنا في كل قطر نرى المثقفين في حركات التحرر يقودون مشاريعاً ضخمة للنهضة. ولكن مشاريع النهضة تلك بلغت مداها بعد عقد واحد من استيلاء أولئك القادة على الدولة القطرية، حيث استفرغت كل الطاقات الوطنية في الصراع، ليس الصراع حول البناء والتنمية ولكن الصراع حول (جهاز الدولة) الذي تم الاستيلاء عليه عنوة أو وراثة من قوى الاستعمار الغربي. وما من حركة تحرر أفريقية أو عربية معاصرة، من جزائر بن بيلا وغانا نكروما وكينيا جومو كنياتا إلى مصر عبد الناصر وسوريا الأسد وعراق صدام، إلا انتهت إلى النظام الاوتوقراطي الاقصائي الذي يمهد الطريق إلى الحرب الأهلية أو التخلف الاقتصادي أو إليهما معاً، عائدة بنا إلى التدخل الغربي في صورة من صوره. وقد بلغ الأمر من السوء مبلغاً جعل بعض المتشائمين يدعون صراحة إلى عودة الاستعمار وجعل بعضهم يتمنون عودة النظم الملكية السابقة لعهد الثورات الإفريقية والعربية. فيمكن أن يقال إذن أن أهم ملامح المرحلة التاريخية الراهنة على مستوى محيطنا الإفريقي والعربي:

١. تفسخ النظم الرسمية على مستوى الدولة والحزب، وعجزها التام عن التعبير عن إرادة الجمهور أو تفجير طاقته، مما أدى إلى اتساع الفجوة بين الدولة والمجتمع بصورة مفزعة؛

٢. انهيار مفهوم الأمن العربي المشترك وبروز مفهوم الأمن العالمى (أى الأمريكى) حيث تكون النظم الأمنية العربية ملحقيات تابعة بصورة كبيرة للاجهزة الإستخباراتية الغربية؛

٣. انهيار القواعد الإنتاجية في الريف الإفريقي والعربي وتحول المزارعين والرعاة

إلى كم بشرى فائض عن حاجة المجتمع ، يحيط بالمدن البرجوازية إحاطة السوار بالمعصم، مما ينذر بثورة اجتماعية وشيكة؛

٤. بروز تنظيمات ما قبل الحداثة (قبائلاً وعشائراً) إلى مراكز القيادة في المجتمع ، مع ما يحمله ذلك من رؤى عرقية ضيقة تشكل خمائر للحروب الأهلية المدمرة.

أما على الصعيد الإسلامي فقد كانت الآمال معقودة، بعد خيبة الثوار القوميين واليساريين، على حركة البعث الإسلامي، حيث تتوفر أطر قيادية جديدة منعتقة من العصبيات العرقية والقطرية، تجمع بين الالتزام الديني المستنير والتقانة الغربية الحديثة، وتتعلم من التجارب الفاشلة التي لا تحصى، لتدفع بالمجتمع الإسلامي خطوة في اتجاه النهضة، وتقدم نموذجاً يقتدي به الآخرون. ولكننا بدلاً عن ذلك صرنا نرى بعضاً من هذه الحركات الإسلامية قد حوّل جهاده المشروع ضد الظلم والعدوان إلى حروب داخلية يقتل فيها الأخ أخاه، ويدمر فيها كل فريق ما بناه الآخر، في سلسلة من المذابحات البشعة التي لا يقرها شرع ولا عقل (كما نرى فى الحالة الجزائرية والأفغانية والعراقية)، أما بعضها الآخر فقد تورط في لعبة الانقلابات والانقلابات المضادة (كم هو عندنا فى السودان)، وصار الاستيلاء على السلطة هدفاً قائماً بذاته يضحى من أجله بالقيم ويسفك في سبيله الدم. ثم انخرط صنف ثالث من هذه الحركات في مناوشات طائشة ضد القوى الدولية الكبرى؛ مناوشات لم يحسن فيها تقدير لمصلحة أو تخطيط لمستقبل أو قراءة لأخلاق الإسلام في القتال. فترتب على ذلك أن جرّ المسلمون في كل مكان إلى معارك لا يعرفون غاياتها، واستثيرت ضدهم قوى الاستكبار العالمي في الشرق والغرب معاً وصار الكل، تحت شعار محاربة الإرهاب، يجلب على المسلمين بآلياته ومؤسساته، فضيقت ساحات النشاط الإسلامي السلمي المستنير على ضيقها، وأغلقت منافذ الحوار مع الآخر على وعورتها، وانقطعت سبل الاتصال مع قوى الحرية والسلام المناهضة للإمبريالية والتي كانت تمثل حليفاً قريباً من المسلمين، وجملة القول، فإن هذه الحركات الإسلامية لم تستطع

أن تنجز مشروعاً وطنيا جامعا، أو تكمل مشروعاً ثقافيا / فكرياً راشداً، أو تعد الأجيال القادمة إعداداً أخلاقيا وعلميا متيناً، أو تبقي حتى على الحلم الإسلامي نقيا ناصعا. فاذا وصلنا القول الى الأوضاع الراهنة فى الحركة الاسلامية فى السودان فماذا نرى؟

إن أول ما سنرى هو أن الفصيلين الإسلاميين المتناحرين يسيران فى الإتجاه ذاته؛ اتجاه التدمير التبادل، أى سنلاحظ أن العلاقة بينهما قد تحولت من المربع الرابع ، حيث كان تناقضهما ثانويا غير عدائي، الى المربع الأول حيث صار تناقضا عدائيا رئيسيا، يسعى فيه كل فصيل الى تصفية الفصيل الآخر، مع تضائل مستمر فى امكانية بروز أى صيغة للتراضى. فهل يؤشر هذا الى احتمال أن يتعمق الصراع الراهن ويتفاقم بين الأطراف المتورطة فيه، ثم يظل ينتقل من صعيد الى آخر، حتى يتمكن أحد أطراف النزاع أن يطغى على الآخر، ويقصيه تماما من الساحة السياسية، أم أن من المحتمل أن يفقد كل من الفريقين (أثناء عمليات التدمير المتبادل) السيطرة على مجريات الأمور السياسية، فى الوقت الذى تتبلور فيه قوى اجتماعية وسياسية جديدة مناهضة للتيار الإسلامى فى مجمله فتحتل مكانه؟

ثم يبقى سؤال أخير عن طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة في مستواها العالمي، وانعكاساتها وتفاعلاتها مع المستويات المشار إليها آنفاً، هل هي مثلاً مرحلة متطورة من مراحل الاختراق الرأسمالي / الإمبريالي، حيث تبلغ ثورة المعلومات والاتصال مداها، وحيث يحقق النظام الرأسمالى / الليبرالي انتصاره النهائي ؟ أم هي مرحلة المزاوجة " والتخليط " بين الليبرالية والاشتراكية ؟ أم هي مرحلة تراجع الإيديولوجيات الكبرى والفلسفات الكلية أياً ما كانت وتقدم العشائر والقبائل وتكوينات ما قبل الحداثة؟

كيفما تكون الإجابة على هذه الأسئلة، فنحن نشهد من بين أيدينا ومن حولنا تحولات كبيرة، فنرى دولاً تهوي ونرى مجتمعات تمزق وتخلع من جذورها، ونرى أعداء يتحولون إلى أصدقاء، ومعارضين يتحولون إلى حكام، ومنتجين يتحولون الى متسولين. وبديهي أن تفسير مثل هذه التحولات الكبيرة لا يتأتى من خلال البصر وحده،

وانما يحتاج المرؤ الى رؤية مكينة نافذة موصولة "بالشجرة المباركة"، وما لم تتوفر لنا تلك الرؤية العميقة فلن نستطيع فى هذا الكم الهائل من الضباب أن نعرف أنفسنا، أو نرى العالم من حولنا، ولن نستطيع أن نحدد "مواقعنا" في خريطته، ولن نستطيع أن نميز في القوى الإجتماعية المتصارعة المتناقضات الأساسية والثانوية، مما يتعذر معه معرفة العدو الاستراتيجى وميادين المعارك معه. أما اذا توفرت لدينا "الرؤية / النموذج" فقد يتيسر لنا أن نصمم خرائط للحركة والدولة، وأن نضع خططا كبرى وصغرى للتنمية، وأن نتعرف على القوى الإجتماعية التى يعبر النموذج عن طموحاتها ومصالحها فنجعلها قاعدة اجتماعية نتناصر معها فى عملية البناء الوطنى. أما القول بإعادة بناء الحركة الإسلامية فى غيبة "الرؤية / النموذج" فسوف لن تتجاوز آثاره استعادة الشركات والسيارات، أو مراجعة قوائم العضوية، وفرز الموالين والخصوم (كما يجرى الآن في عصبية عمياء).

وبالطبع فقد يرى البعض في قولنا هذا شطحاً نظرياً بعيداً، وسيضعه فى خانة "الكلام النظري الفارغ"، وهى شنشنة قديمة، تتزعمها وتروج لها مجموعات أشرنا لها سابقا بعبارة "أمسك لي وأقطع ليك"، وهي من ذوات النزعة الفورية التي لا ترى من الأشياء إلا ظواهرها، ولا تهتم من الأمور إلا بأعجلها، وهي بالطبع تجسيد لذهنية العوام التي تهيمن على حياتنا الاجتماعية والسياسية في السودان وفي غيره من البلدان الإسلامية والإفريقية. وما يقلق أنه قد صار لهذه المجموعات وجود قيادي متقدم في داخل الحركة الإسلامية، فهى التي دعمت من قبل نموذج "المشيخة" ورسخته، لأنها بطبيعة الحال لا تستطيع لوحدها أن تكون مذهباً في الرأي، أو رؤية للحركة أو الدولة أو المجتمع . فإذا كان هناك أمل في الإصلاح فأول خطواته تكون بمواجهة مثل هذه الذهنية، حتى ينفتح مجال لتقبل الأفكار التى تسير فى اتجاه إعادة بناء رؤية إسلامية إصلاحية، وفى جذب ولم القوى الإسلامية المتناثرة واعادة تفعيلها، فاذا وقع ذلك فستكون الأزمة قد نجحت من حيث لم يحتسب أحد فى فرز نوعية جديدة من المثقفين المصلحين، اذ أن الأزمات على

مسار التأريخ تفرز مثقفيها، منذ سقراط الى الغزالى وابن خلدون ومحمد أحمد المهدى وغرامشى وسيد قطب ومالكوم أكس. فإذا برز مثقفون جدد من الاسلاميين ذوى الأهلية الفكرية والأخلاقية، وممن استطاعوا أن يتحرروا من التبعية الفكرية والعصبية التنظيمية، ممن لم يتوغلوا فى النزاع الرهن، و تمكنوا من صياغة رؤية اصلاحية جديدة فذلك يعني (ضمن أمور أخرى) أن تيارا اسلاميا ثالثا سيولد، وستتولد فيه قيادات، وتتكتل حوله قوى اجتماعية جديدة، لتبدأ دورة جديدة من دورات العمل الاسلامى الرشيد. أن هذا أفضل بكثير من أن ننتظر نهاية الحرب الباردة بين الفصيلين المتناحرين، أو أن نترك المشاكل لحالها، اذ لو كانت المشاكل تبقى فى مكانها كما يبقى الحصى والرمل، لما كتبنا عنها سطرا، ولكن المشاكل حينما تترك لحالها فانها ستتحول الى "مخاطر"، وتحول معها الرمال الساكنة الى عواصف عاتية تقتلع الجذور، ولا غالب الا الله.

ب: ومن نحن؟

يسألني كثيرممن يلقاني من إخواني وأصدقائي القدامى - الذين تفرقت بهم سبل السياسة - وأين أنت؟ يقصدون بذلك أين موقفي من الصراع الذي نشب وتطاول بين الإسلاميين في السودان. فكنت أجيب أحيانا وأسكت عن الإجابة في أكثر الأحيان، ليس تخوفا من فوات حظ أو تطلعا لإقتناص فرصة (مع أن النفس الانسانية لا تنفك عن حظوظها الخاصة - كما يقول الإمام الغزالي) ولكن لأني كنت ولم أزل أبحث عن أرض صلبة أقف عليها، وعن حجة بينة ألقى الله بها، إذ لا يمكن من بعد العواصف المزلزلة ان يكتفي الإنسان بالبحث فقط عن (خيامه) القديمة، ولكن ينبغي قبل ذلك ان يفحص (الأوتاد) التي كانت تشدها الى التربة، فلربما أصابها عطب، أو لربما يتوجب عليه أن يفحص (التربة) نفسها، فقد تكون هي التي تصدعت ومهدت الطريق إلى العاصفة. على أنه وقبل فحص الخيام والأوتاد والتربة يحتاج المرء أن ينظر في نفسه، فقد يكون هو مصدر العطب والخراب، وما العواصف السياسية والخلافات التنظيمية إلا مظاهر سطحية لداء دفين في نفوس الأفراد فالسؤال إذن لاينبغي ان يقف عند (أين أنا) وماهو ما سأجيب عليه لاحقا ولكن ينبغي أن يتجاوز ذلك الى (من أنا) وهذا ما لا تحسن الاجابة عليه دون رجوع الى شئ من التاريخ الاجتماعي، فهناك توجد الخلية الأولى التي نشأت فيها وأعطتني اسما وشكلا ولغة ودينا؛ وهي المعطيات التي صارت عناصر أساسية من بين العناصر المكونه لهويتي. فأنا من حيث الشكل واللون سوداني - أفريقي، ومن حيث اللغة عربي، ومن حيث العقيدة مسلم، وتشدني الأسرة من حيث الإنتماء الصوفي الى الطريقة التيجانية، وتصلني السياسة بالحركة الإسلامية، وتصلني المهنة بالفلسفة والفكر السياسي وهلمجرا. ولكن هذه العناصر فوق أنها ليست متساوية القيم والأهمية فهي أيضا لا تمثل كل العناصر المكونة لهويتي، إذ كنت كلما بلغت مقاما من مقامات الرشد أحذف وأضيف، وأخفض وأعلي بعضا من هذه العناصر، فكم من إنسان غير اعتقاده وبدل اسمه وأعرض عن عرقه وطريقته، مما يؤكد

ان الإنسان لايصير إنسانا بالموروثات الإجتماعية وحدها، ولكنه يصير إنسانا عن طريق الوعي والارادة، فالإنسان هو من يستطيع إن يميز العناصر "القلب" المكونة لجوهره، فيرفعها الى قمة هرمه التقديري، ويدرك العناصر الاخرى الثانوية فيضعها في منازلها، وانه وبمثل هذا الوعي بالذات وبقيمتها وبمكانها بالنسبة للآخرين يصير الإنسان قادرا على فحص الذات ونقدها، وقادرا على فحص إنتماءاته الموروثه، وقادرا وهذا هو الأهم على خرق التصورات النمطية عن الآخرين (Stereotypes) وتجاوزها عبر حوار يساعد على إنشاء انتماءات جديدة من خلال الصورة التي يرسمها لنفسه والصور التي يرسمها للآخرين من حوله. فمثل هذه الإنتماءات الجديدة - التي تتجاوز المكان الجغرافي والنسب العرقي هي التي تفتح أفقا أرحب للتطور الاجتماعي السلمي وتلك هي صناعة النفر من الناس الذين يقال عنهم "مثقفون"، واذا سئلت من أنا فسأقول إنني أنتمي الى هذا الصنف من الناس الذين لا يقطع احدهم انتماءاته الموروثه ولكنه مع ذلك يحتفظ ببعد نقدي يمكنه من مراجعتها ونقدها، وبشجاعة تمكنه من النظر في موروثات الآخرين والتحرك في الفضاء الانساني بقلب مفتوح يبحث عن الخير المشترك بين الناس والحق الموزع على المصادر. ولكن من من الناس يسعى لإعادة تحديد هويته ورسم صورته، ورفض الصور الجاهزة التي يصنعها له المجتمع ، والأدوار المعدة التي يحشره فيها السياسيون أوتطوقه بها الوظيفة؟ .إني لأظن أن الفشل الذي أصاب التنظيمات السياسية في بلادنا (ومن بينها التنظيمات الاسلامية) يرجع الى عجزنا نحن المثقفين في هذه الناحية، ولا يوجد من يماري الآن ان أوضح ماكشفته الأزمة الأخيرة التي شهدتها الحركة الإسلامية السودانية هي عجز مثقفيها على قلتهم عن تحديد هوياتهم وقبولهم بالأدوار الجاهزة التي يرسمها لهم السياسيون والتجار ورجال الأمن. قد يرجع ذلك لاسباب تتعلق بالنشأة والتنشئة السودانية القروية الكافة عن السمعه والإعلان، فلا يستطيع أحد تأدب في تلك البيئة أن يدخل في عمليات التسويق والترويج التي تتطلبها الحياة المدنية المعاصره، أو قد يرجع للطرد المركزي الذي

تحدثه بؤر السياسة والاقتصاد. وكيفما كان الأمر فقد اختفى المثقف الاسلامي خلف الوظيفة أو خلف التنظيم فانقطع عن الناس فصاروا لا يرونه إلا من خلال الصورة التي صنعها له التنظيم وألبسه لها السياسيون. ولما لم يقم المثقفون الإسلاميون بتعريف أنفسهم، ولم يرسموا صورهم ويثبتونها على جدران العمل الإسلامي الوطني، فقد صاروا غير موجودين في بيروقراطية التنظيم، وغير موجودين في بيروقراطية الدولة الا كما يوجد مترجم الملك يستدعي للخدمة في حضرة الأجانب ويستغنى عنه بانتهاء مراسيم الزيارة.
فبيروقراطية الحزب وتجاره سواء في ذلك الإسلاميون وغيرهم لا يريدون المثقفين الا أدوات فنية تستخدم في تحقيق مشاريع لم يشاركوا في صناعتها ولا يعرفون غاياتها، اما اذا استعصى أحدهم أو استعصم فسيكون مصيره التغييب، كأن يغيب عن الحزب وعن الدولة أو عن الوطن ذاته، فلا يسمع له صوت ولا ترى له صورة. ولعلك تدرك من هو المستفيد من تغييب (أوإفقارأو تهجير) هؤلاء، فغيابهم يجعل التنظيم / الحزب في حالة من غياب الذاكرة، وهي الحالة المثلى التي يستطيع فيها السياسي المحترف، والكادر الأمني، والبيروقراطي الفارغ، والتاجر الكذوب أن يتقلبوا بين الأفكار والمواقف دون مواربة أو حرج، في انتهازية لا يحدها حد، لأن الجماعة السياسية التي يغيب مفكروها و مثقفوها، ستغيب عنها الذاكرة وتكون كمن ولدت البارحة، لا تثبت أقدامها إلا إذا اتكأت على أب / شيخ. إن بداية الإصلاح تكون بالخروج على هذا المألوف، وبظهور صريح للمثقفين المصلحين على ساحات العمل الوطني الاسلامي حتى يتمكنوا من إعادة تعريف أنفسهم بأنفسهم وإزاحة الصور القديمة عنهم، إذ أنه بدون تعريف للذات لن يكون هناك شعور بها، والشعور بالذات هو بداية للوعي المفضي للحركة، كما انه من حق المثقف أن يكون حرا في رسم صورته وفي رسم صورة المجتمع الذي يريد، أما إذا حرم من ذلك الحق، أو ا ختار أن يدخل في صورة رسمها له الآخرون فقد فَقَد حقه في الحياة.

فمن هم المثقفون؟ وماهي الصورة التي يودون أن يعرفوا من خلالها؟ وما هي

صورة المجتمع الذي يريدون؟ نقصد بالمثقفين / المفكرين أولئك الذين يهتمون إهتماما خاصاً بتحصيل المعرفة وإنتاجها والتعبيرعنها، ويجتهدون في سبيل ذلك للإتصال بمصادر تتجاوز تجاربهم الشخصية المباشرة، وذلك بقطع النظر عن المهن التي يشغلونها. فإذا صار أحدهم موظفاً في مكتب أو مهندساً في مصنع فذلك لا يعني أنه لم يعد مثقفاً مفكراً أصيلا، فالمثقف يعرف بالدور المعرفي الإجتماعي الذي يضطلع به وليس بالمهنة أو النشاط المحدود الذي يتحصل عن طريقه على معاشه.ولا يكون الإنسان مثقفا مفكراً لتعاظم ألقابه العلمية، ولكن يصير كذلك حينما يتجاوز مرحلة التستر بالشهادات والتكاثر في المعلومات ويدخل مرحلة توليد الأفكار ونقدها وصياغتها وتنميتها والتعبير عنها. فالمثقف ليس هو فقط من يلاحظ ويشاهد الأزمات والتفاعلات الإجتماعية من حوله، ولكن المثقف من يحاول أن يصنع مفهوماً أو نسقاً من المفاهيم يحاول من خلالها تعقل الظواهر وقراءتها، أي فك هذه الظواهر عن تجسدها الإجتماعي - التاريخي ورفعها إلى أطر الانشاءات الذهنية ليتمكن بذلك من وصلها بما تراكم لديه ولدى غيره من خبرات ومعارف، فيصير بذلك أقدر على فهم خصائصها وتوقع تفاعلاتها ومآلاتها، فيتمكن من الإشارة الى طرائق التحكم فيها - تحكما يتضمن الخروج من الأزمة علاجاً وإصلاحاً.ولكن من أين يستمد المثقف مفاهيمه التحليلية والتركيبية؟ هل هناك ترسانه ابستمولوجية يمكن للمثقف أن يستورد منها ما يحتاجه من مفاهيم؟ ام أنه يتوجب عليه أن يستولدها استيلادا؟ إن قليلا من المثقفين السودانيين من يأبه لتوليد مفهوم يتمكن من خلاله أن يصف الواقع الإجتماعي السوداني، وإنما يعتمد أكثرهم على استجلاب المفاهيم الجاهزة التي انتجت من واقع آخر بعيد كاستجلابه البضائع والصناعات والتحف. فإذا لم تتأتى للمثقف خصوبة فكرية ومعرفية مستقلة تمكنه من تجريد الواقع ولإنشاء صور ذهنية بديله له فلن يعدو أن يكون مستهلكا مثل سائر المستهلكين، وهذا يعني أن المثقف ذاته - وليس السياسي وحده - ينطوي على أزمة عميقة تظهر في خطابه الفكري حيث

يكون فاقدا للوضوح النظري وعاجزاً من ثم عن القراءة الصحيحة للأحداث من حوله أو اتخاذ موقف منها. وسينعكس كل ذلك على سائر ممارساته السياسية والاجتماعية. على أن الاتصال بعالم الأفكار وحده لا يكفي. فالمثقف لا يتصل بعالم الافكار لينحبس فيها وانما يجتهد في أن يصل الفكرة بالعمل - عملا في النفس من الداخل - وعملا في المجتمع من الخارج - عملا في سياسة النفس لالزامها بالفكرة.عملا في سياسة المجتمع لدفعه نحوالمثل العليا. وتلك حالة تورث قدرا من التوتر ولكنه (توتر مبدع) لا بد للمثقف أن يعيشه، شأنه في ذلك شأن الصوفي في خلوته وجلوته. وهذا يعني أن الفعل الثقافي له إطاران: نفسي / باطني، ومجتمعي / خارجي. إذ يتوجب على المثقف المفكر بعد قيامه باقتناص الفكرة أو توليدها أن يقوم أيضا باستبطانها وذلك يعني أن تتجاوز الفكرة السطح المعرفي لتدخل في محاورة باطنيه صامته مع المعطيات النفسية للمثقف لا يراها ولا يسمعها الآخرون، ولكنها محاورة تتوقف عليها حياة المثقف وفاعليته، فالمثقف الذي لا تلامس أفكاره شغاف قلبه، ولا تصل الى أعماق وجدانه، مثقف هامشي لن يتجاوز السطح المعرفي والإجتماعي إلا كما تتجاوز القصبة الخاوية السطح المائي، وهذا الإطار / الباطني هو المجال (اليمين) الذي تتصل فيه المعرفة بالروح، والفلسفة بالتصوف، فيصيرالمثقف روحانيا صوفيا بما يتسنى له من تملك لزمام نفسه يرفعه الى مقام الشهادة على النفس والولد والإستعداد لمفارقتهما والعيش منفردا، ولا يشهد على نفسه وولده أو يبدي إستعدادا لمفارقتهما إلا شخص عرف الحق وتذوقه وصابر على ذلك، وهي التجربة الروحية المستمرة التي يعرفها كل مثقف حق مهما كان اعتقاده، وهي التجربة ذاتها التي يتضمنها مفهوم التزكية القرآني، فهذاالإتصال بين الفكر والروح هو الذي يوفر المشروعية الاخلاقية والمصداقية العملية التي لا بد منها لاي مشروع من مشاريع الإصلاح والتنمية.

وكما أوجبنا على المثقف استبطان أفكاره، فانا سنوجب عليه من ناحية اخرى أن يستظهرها أي يصلها بالواقع الإجتماعي من حوله، فذلك هو الموقع (اليسار) الذي تتصل

فيه المعرفة بالقوة، والفكر بالسلطة، والمثقف بالسياسي، إذ يترتب على المثقف الذاكر ألا ينحبس في دهاليز نفسه، ولكن عليه أن يسعى بصورة مستمره للإشتباك مع الواقع الموضوع، والى الإلتحام مع الآخرين، مناهضا الحدود العرقية والجغرافية والآيديولوجية، باحثا عن القدر المشترك من الحق والخير ليكون مع اولئك الآخرين الصالحين طليعة إصلاح تتفشى في البيئة المحيطة بها فتوفر ديناميكية للتغيير الاجتماعي السياسي. وهنا ينقسم المثقفون إلى فئات كثيره، فمنهم المثقفون "الخفاف" الذين تتحول المعرفة عندهم الى صناعة لفظية وشهادات ورقية يتحصلون من خلالها على معاشهم الدنيوي، وينالون بها حظا في البريق الإعلامي؛ ومنهم المثقفون "النافرون" المهاجرون، يفر أحدهم من المستنقع السياسي بحثا عن الكرامه والحرية والاستقلال المادي - وهو بحث مشروع - ولكنه قد ينتهي به في أودية الغربة وضنك الحياة، فلا وطناً أبقى ولا استقلالاً مادياً أنجز؛ ومنهم المثقفون "الفنيون" يوظف أحدهم تدريبه العلمي وخبرته الفنية لخدمة السياسي، خدمة ينفصل فيها النشاط الإداري عن غاياته البعيدة وأهدافه القصوى، فالمثقف الفني يتصل بجهاز الدولة اتصالا عضويا لا ينفك عنه بتغيير السياسات الجزئية أو الرؤى الكلية. بل إنه يتلون لكل سياسة بما يناسبها ويقدم لها ما تحتاجه من وسائل التنفيذ والتمكين، هؤلاء ليسوا هم المثقفون الحقيقيون الذين نقصدهم ونسألهم صياغة (رؤية) جديدة أوالتعبير عنها. فهؤلاء قد تراجعوا من أفق الإلتزام الاجتماعي الوطني الى الإطار الذاتي، ومن المسؤولية الأخلاقية العامة الى الخصوصيات المهنية والفئوية، ومن الإستقلال الفكري إلى تبعية القوى المتنفذه سياسيا واقتصاديا، وعندما (يتراجع) المثقفون إلى محاضنهم العرقية وخصوصياتهم المهنية ومصالحهم الذاتية تخلو مواقع الإمامة الفكرية والسياسية ويكون ذلك إيذانا بالإنهيار الإجتماعي. علىأنه لاينبغي أن يفهم من هذا أن المثقف يمثل قوة مستقلة عن القوى الاجتماعية الاخرى أو متعالية عليها. ولكن فحوى القول هو أن المثقف لا ينبغي أن يستمد قوته

من المؤسسة السياسية، ولا من تبعيته لأحد الشرائح الإجتماعية التي تمسك بتلك المؤسسة وتوزع من خلالها الإمتيازات، وإنما ينبغي أن يستمد قوته من قدرته واستقلاله الفكري، ومن موقفه الأخلاقي، ومن فاعليته الإجتماعية، فالفهم والمواقف والفاعلية هي منابع قوته الذاتية، والفرق بين أنواع المثقفين لا يرجع الى القدرة أو ا لعجز في تحليل الظواهر والأفكار، فما من مثقف إلا وهو آخذ بنصيب من ذلك - قل أو كثر- ولكن الفرق يرجع إلى دائرة الصدقية الأخلاقية أو إلى دائرة الفاعلية الإجتماعية. ثم إن هاتين الأخيرتين - الصدقية والفاعلية - هما اللذان يؤهلان المثقف ليكون عنصر تأليف وتكتيل وتنظيم لسائر القوي الإجتماعية،ولكن لن تكتمل للمثقفين هذه الأهلية إلا بأمور، منها:

١ / أن يحسوا بذواتهم المستقلة فيفكوا الارتباطات العضوية بالمجموعات الاخرى، اذ لن يكون المثقف مثقفا حقا إن لم يحتفظ ببعد نقدي بينه وبين عشيرته القريبة وقبيلته المحيطة وتنظيمه المغلق، وقياداته السياسية التاريخية، ذلك لانه بدون هذا البعد النقدي فلن يكون في مقدور المثقف أن يسهم في عمليات الاصلاح والإحياء التراثي أو في عمليات التجديد والتحديث، لأنه سيكون عندئذ فاقد الشجاعة النظر في معطياته الثقافية وقناعاته الآيديولوجية، وسيعجز عن نقدها وفحصها، والإعتراف بما فيها من ضعف وقصور، كما سيكون فاقدا لشجاعة النظر في المعطيات الثقافية "للآخرين" والإقرار بالقدر المشترك فيها من الحق والخير والجمال، فيفوت بذلك كل فرصة لايجاد أطر مفتوحة للحوار والتعايش الانساني السلمي.

٢ - أن ينشئوا قنوات حقيقية للتواصل والحوار بينهم، فلقد أضر بالمثقفين أنهم لا يعرفون بعضهم البعض - لا أقصد معرفة الأسماء والألقاب ولكن معرفة الأفكار والرؤى، فاذا تم اتصال فكري حقيقي بينهم فقد يكتشفون أن المشكل الوطني (الإجتماعي والسياسي) الذي يهمهم جميعا لا يمكن أن يحل بأن ينحبس كل فريق منهم في (صندوقه) الخاص، أن الخروج من الصناديق بكافة أشكالها العرقية والأيديولوجية هي بداية الطريق نحو الإصلاح والنهضة الشاملة.

٣ / أن ينشئوا قنوات جديدة حقيقية للتواصل مع الجمهور العريض الذي ظل يتململ

تحت قياداته التاريخية العاجزة الفاشلة وقياداته الجديدة الإنتهازية الفارغة، فلايكفي أن يتناجى المثقفون مع المثقفين بينما تنحدر قطاعات المجتمع الى مستنقع الحروب العرقية فلا تجد هاديا ولا ناصحا الا السياسيين الإنتهازيين وتجارالأسلحة والدمار.

فاذا توفرت هذه الأمور المفضية الى الأهلية الفكرية والأخلاقية فسيكون في مقدورنا أن نجيب على سؤال (من نحن؟) فنحن لا تعني فردا فقيها يطل على الناس من حين لآخر بفتوى، لان مثل هذه الامور لا تعالج كما هو معلوم بفتوى متعجلة يصدرها فقيه واحد، او برأي فطير يقول به مفكر منعزل، وإنما تحتاج الى جماعة من المثقفين ممن يتوفر فيهم التحرر من التبعية الفكرية والعصبية التنظيمية يعملون في صمت وصبر في إطار مشروع إصلاحى من أجل مراجعة الأوضاع الراهنة للحركة الاسلامية وتركيب رؤية جديدة للمستقبل الاسلامى فى السودان، يمكن أن تنبثق منها خطط طويلة المدى وسياسات محدودة، وأطر للإتصال والتنفيذ.

ثم إن هذه الجماعة الاصلاحية لا تعني طبقة من رجال الدين - كما يظن من يخالفنا الرأى ولا هي فئة من أصحاب الشهادات العليا الباحثين عن رواتب أو مناصب، ولكنها مجموعة من المثقفين المسلمين الذين رسخ أحدهم بحكم تخصص دقيق أو خبرة أو تدريب مهني في مجال من مجالات المعرفة والحياة، أو مجالات الفنون، وصارت له قدرة على الإنتاج المعرفي وتوفر لديه مع ذلك التزام بقيم الدين ورغبة في تنمية وتطوير الوطن، فهؤلاء بقطع النظر عن مواطنهم الجغرافية ومواقعهم الوظيفية يمكن أن يتداعوا لتشكيل فرق علمية قادرة على بناء رؤية اسلامية بديلة، قادرة، وهذا هو الأهم - على تفكيك وتعرية المسلمات الهشه والمزاعم السائدة فينفتح الأفق لطرح خيارات في الرؤى، وخيارات في الخطط وخيارات في القيادة تدور حولها عملية الشورى، مما قد يؤدى بصورة طبيعية الى تفعيل الحركات الإسلامية والى تفعيل المجتمع المدني الإسلامي، لينهض بمسؤولياته ويحقق إرادته من خلال التنظيمات والمؤسسات والعلاقات التي يريد. هذا، ولا نعرف في التاريخ مجتمعا تطور دون أن يتقدمه نفر من المثقفين الذين يقومون بمثل هذه العمليات

الحفرية العميقة.

وهذه الجماعة لا يراد لها فى الحال أن تزاحم التنظيمات القائمة، أو أن تسارع الخطو نحو مواقع السلطة،بقدر ما يراد لها أن تعيد الحركة الى النهر بأن تزيل السدود والأعشاب الضارة فيتبلور تيار اسلامى وطنى رشيد يؤلف بينه إيمان بعقيدة الدين، وإلتزام بالمنهج العلمي، فإذا تكاملت ونضجت تلك الرؤية الإصلاحية الجديدة، فقد تجتذب اليها قطاعا من الأغلبية الصامته، وفئات من أطراف النزاع الراهن، وهذا يعني (ضمن أمور أخرى كثيره) أن تنداح من بين الفرث والدم مساحة عامة ثالثة يمكن أن تتولد فيها قيادات جديدة تكون أبصر بالمخاطر وأقدر على العطاء.

ومانقول به هنا ليس بدعا، ففي الدول الغربية الحديثة التي تقدمت علينا في مجالات التخطيط والإدارة توجد "مصانع" خاصة لتوليد الأفكارثم نوجد "نحن" من بعد ذلك لنشكل حقولا حية تجرب فيها تلك الأفكار والنظريات. وما لم نشرع بدورنا في القيام بعمليات مماثلة، ليس على سبيل المحاكاة والتقليد فقط، ولكن على أساس من قناعة ذاتيه وإيمان عميق بأهمية الأفكار وبأنها تسهم في تغيير الواقع وصناعة المستقبل، فإن كثيرا من المشاريع الأخرى التى تصب فيها الموارد المالية وتبذل فيها الجهود الحربية ستكون عديمة الجدوى على المدى البعيد، وسنكون معرضين بصورة مستمرة لأن نصبح "فضاء خاليا" تجرب فيه نظريات الآخرين، وسيكون "الآخر / الخارج" عاملا حاسما فى حياتنا السياسية: يطلق المبادرات، ويحرك الساكنات، ويصنع تاريخنا.

(ج) نحو استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية (١)

حاولنا فى مقالات سابقة أن نزيح الستار عن أنواع من التصدعات أصابت سقف وجدار المنزل الإسلامي، كما حاولنا أن نوضح أن عملية الإصلاح التى يتراجاها ويتعجلها كثير من القراء لا تبدأ بترميم الشقوق ولا تنتهى بإعادة الطلاء، وإنما تبدأ بالنظر إلى أسفل؛ الى ما تحت السطح، وذلك للتأكد من سلامة القاعدة التي يقوم عليها البناء.

وحاولنا أن نؤكد أن الإصلاح لا يشبه العمليات السرية التى تدبر فى الخفاء ثم تخرج للناس مكتملة، وإنما هو عملية جماعية مفتوحة، تجرى والشمس ساطعة، والعيون مبصرة، فنرى الرميم والأخشاب المرضوضة فنتمكن من إزاحتها، ونرى القواعد ونختبر سلامتها لنقيم عليها بنياناً جديداً. إن رأب الصدع، ودرأ الفتن، وتوحيد الجماعة، ضرورات لا شك فيها، وقد تحقق شيء من ذلك فى الفترة السابقة، ولكن المهمة لم تنته بعد:

إذ أن الشخصيات التي لفتها الأحداث الأخيرة ما تزال متحفزة، وما زالت نفسية الصراع والتحدي متحكمة فيها، يمدّها التراث الحنبلي / الجعلي بمزيد من التصلب والعناد. كما أن المشكلات التي أثارت النزاع وغذته ستعود مرة أخرى، لأن حركة الحياة لا تقف، وتحديات الواقع لا تنقطع، كل ذلك والبنيات التنظيمية القديمة لم تعد قائمة، والتنظيمات البديلة لم تصبح فاعلة، وهذه ظروف يطغى فيها الهوى، ويتكاثر فيها الطامعون وأصحاب المصالح، مما قد يحول القضية كلها من ساحة الاختلاف في الرأي إلى ساحة الاتهامات والتخوين والتكفير، حيث تسود الظنون السيئة، والتصريحات الرديئة، والعصبية العمياء.

وإذا سمحنا لمثل هذا أن يستمر فذلك يعني أن أربعين عاماً من العمل الإسلامي المضني الذي بُذل فيه العرق وأفنيت فيه الأنفس ستكون معرضة للضياع، وسيحكم على أجيال الحركة الإسلامية القادمة بأن تبدأ من الصفر كما بدأ الجيل الأول في الأربعينات.

إن تخوفنا من مثل هذا ونحوه هو الذى دفعنا إلى الكلام وإلى الكتابة وقد

كنا آثرنا الصبر والصمت، ولكن الصمت لم يعد ممكناً ونحن نرى عوامل الهدم ونسمع أصوات الخراب. نقول هذا ونعلم أن تكلفة إعادة البناء الإسلامي ستكون باهظة، وان ما يصحبها من فحص ومراجعة ونقدٍ وتقويم ستكون موجعة لنا جميعاً، ولكنه لا مناص من الحديث الموجع عن الحق المر إذا أريد للحركة الإسلامية أن تغادر محطة الأحزان هذه وأن تواصل سيرها في مطلع القرن الجديد.

ولعّل الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي أن يسارع المثقفون الإسلاميون اليوم قبل غدٍ في مراجعة استراتيجيتهم القديمة، وفي إنشاء وتطوير استراتيجية جديدة، ترتكز على رؤية واضحة لما ينبغي أن تكون عليه الحركة الإسلامية في المستقبل القريب والبعيد، واضعين في الاعتبار ما يحدث داخلها وما يحدث في البيئة المحيطة بها، وما يعتري تلك من تغيرات كيفية وكمية في مجالات الرأي العام والمشاعر العامة والمصالح المتصارعة وما يترتب عليها من أحكام وعلاقات. وهذه ليست أمور هينة بسيطة، وإنما هى أمور تحتاج إلى جهد ذهني وأخلاقي كبير (ولا أقول مالى) ينفق في مراجعة ما وقع في العقود السابقة، وفي التعرف على نقاط الضعف والقوة ، وفي إعادة قراءة التغير الذى طرأ على المجتمع السوداني بصورة علمية دقيقة، وفي إعادة قراءة الواقع الإقليمي والدولي من حولنا، وفي إعادة قراءة مصادر الإسلام الذي ندعو له، قراءة تمكننا من تفكيك الأنساق الفكرية التراثية الجاهزة،وإسقاط ما يجب إسقاطه منها، وإعادة تركيب نسق فكري إسلامي معاصر يمكن الإرتكاز عليه في إنشاء وتطوير استراتيجية للعمل الإسلامي، ثم يقومون، من بعد تطوير الرؤية، بالتعبير عنها وإيصالها إلى الآخرين ممن هم في داخل الحركة أو على هامشها، وإقناعهم بها وجعلهم يلتزمون بها، ثم يضاف إلى هذا قدر كبير من التخطيط الاستراتيجي، فلا يكفي أن تكون لديك رؤية للمستقبل وأن تحدث بها نفسك، وتروج لها بين جماعتك، ولكن ينبغي أن تكون كذلك عالماً بالكيفية الإجرائية التي توصلك إلى تحقيق تلك الإستراتيجية - أي عالماً بماهية التخطيط الإستراتيجي ومقتنعا بجدواه.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن تطور رؤية استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية، وكيف يمكن أن يخطط لتحقيق تلك الرؤية، وما هي الجهة التي يمكن في هذا المناخ الملتاث أن تتبنى هذا المشروع ؟ يمكن، إجابة على السؤالين الأولين، أن نقول من موقع الدراسة والتأمل إنه من المفيد لمن يود الإنخراط فى مثل هذا النوع من "الحفريات الإستكشافية" أن ينظر إلى الحركة الإسلامية كما يكون النظر إلى منظمات العمل التى تكون لها موارد ونواتج، وجمهور مستفيد من إنتاجها، وأسواق تعج بالمنافسين لها. فإذا استطاع أن يحصر مثل هذه العناصر فستتوفر لديه مكونات الرؤية الاستراتيجية، ولكن يتوجب عليه من بعد ذلك أن يحلل هذه المكونات بصورة علمية دقيقة لنتعرف على طبائعها وعلاقاتها، فيدرك مثلاً ما هي طبيعة الموارد المتاحة للحركة الإسلامية (بشراً ومادة)، وما هي طبيعة منتجاتها (أفكار، أو قيادات، أو خدمات، ... الخ)، وما هي طبيعة زبائنها وجمهورها المستفيد ؟ وما هي طبيعة أسواقها ؟ وما هو نطاقها الجغرافي ؟ ومن هم المنافسون لها، وما هي طبيعة تكويناتهم وإنتاجهم، ونحو ذلك من أمور. ثم يحتاج أن يحدد من بين هذه العناصر عنصراً أو اثنين أو ما شئت من عدد فيقول أن هذا هو العنصر الذي يمثل قوة الدفع الأساسية في الحركة الإسلامية.

هذا، ويلاحظ أن الإسلاميين عادة ما يشيرون إلى التنظيم الإسلامي بعبارة (الحركة الإسلامية)، وذلك لأنهم يريدون القول أن (الحركية) هي أظهر ما يتميز به تنظيمهم عن غيره من التنظيمات والتكوينات الإسلامية التاريخية الساكنة. ولكن هذا لا يفيد كثيراً في بناء رؤية استراتيجية إلا إذا استطعنا أن نحدد بدقة القوة الدافعة التي تسبب هذه الحركة؛ أي أن نضع أصابعنا على المكون الأساس الذي يمثل "القلب" النابض في جسم الحركة والذي يمد بقية المكونات بأسباب القوة، وأن نحدد الجهة التي نتحرك نحوها، وأن نمتلك خريطة الطريق الذي يؤدي إليها.

أننا إذا سألنا عدداً كبيراً من قيادات الحركة الإسلامية (التى تتصارع حول

الحكومة) عن هذا المكون الأساس قد لا نجد إجابة شافية لديهم، فقد يظن بعضهم أن القوة الدافعة في الحركة الإسلامية هى"القيادة" النابهة المتماسكة(ويشيرون بذلك الى أنفسهم)، وقد يظن البعض أن قوة الدفع هي "الشباب المجاهد"، أو هي "المصارف" أو هي الحكومة ذاتها، وهذا كله يدل على أن هؤلاء قد فقدوا "الرؤية المشتركة" حول أحد أهم النقاط التي تبنى عليها الإستراتيجية، ناهيك عن خريطة الطريق المؤدي إليها.

ولكن دعك عن هؤلاء وافترض، على سبيل التمثيل، أن "القوة الدافعة" في الحركة الإسلامية هي منتجاتها؛ نقصد بذلك قطاع الشباب الذين ينخرطون في صفوفها، فيتبنون نوعاً من الأفكار، ويحتكون بنوع من القيادات، ويتعرضون لنوع من التجارب والتربية فينتج عن ذلك "تآلف قلبي" بينهم يحولهم من حالة التشتت الفردي، والتشرذم الفئوي، والتمحور حول الذات، إلى حالة الالتزام الجماعي والفعل الحضاريّ. ثم يتصلون بالمجتمع العريض من حولهم، فيبدون قدرة في التفاعل مع القوى الاجتماعية الأخرى واجتذابها الى رؤيتهم، والتقدم معها وبها مراحل فى اتجاه التنمية والبناء الوطنى. هذا الافتراض يعني أن المنطقة الاستراتيجية الأساس في الحركة الإسلامية هي "ناتجها البشري"، وما يسبق ذلك ويتصل به من توليد للأفكار وتمثل لها، وتأليف بين القلوب واستيعاب للتجارب، وإجادة لأساليب الإدارة وفنون التعبير والقيادة والاتصال ونحو ذلك.

فإذا اتفقنا على هذا، أى أن القوة الدافعة في الحركة الإسلامية هي ما تنتجه من سبائك ثقافية / اجتماعية جديدة تقوم على المؤاخاة الروحية والإنفتاح العقلى، فإنه من الطبيعي عندئذ أن يكون هدف الحركة الأساس،وفقاً لهذا، هو إنتاج وإعادة إنتاج هذه السبائك الإجتماعية القائمة على الوضوح الفكري والتآلف الروحي والإلتزام الأخلاقي والتأهيل العلمي والمهني، والتي تسعى بدورها إلى الإنصهار في وحدات إجتماعية أوسع ، فترتفع بذلك نسب الطهارة، وتزداد مساحات الصلاح ، وتتشكل من ذلك قاعدة إجتماعية

جديدة تتولد عنها الأمة القطب.

وسيكون هذا، كما ترى، هدفاً إستراتيجياً يتعلق بانتاج فكر وميلاد مجتمع، ولذلك فهو يستحق أن يكرس فيه الجهد، وأن تبذل فيه الأموال، وأن تتحرك لحمايته وللدفاع عنه الفيالق، وأن يكون هو مجال الحركة الإسلامية وشغلها الشاغل، ولا يُترك للحكومات الطارئة والسياسيين المتعجلين.

أما إذا لم نتفق على هذا، فيلزمنا ونحن نضع الاستراتيجية أن نبدئ ونعيد في هذا المجال، حتى نستطيع أن نحدد "القوة الدافعة"، وأن نعيد التأكيد عليها في ضوء المتغيرات التي تطرأ، لأن تحديد القوة الدافعة في جسم الحركة، والإتفاق على ذلك التحديد هو العامل الحاسم في التعرف على ماهية الحركة الإسلامية، وفي التعرف على المسار الأساس الذي ينبغي عليها أن تثبت فيه، وتواصل السير عليه، وفي التعرف على المجالات الأخرى التي ينبغي على الحركة استكشافها، وفي التعرف على الكيفية التي تخصص بها الموارد المتاحة لها. أن تحديد هذه الأمور هو الذي سيشكل، أخيراً، "الرؤية الإستراتيجية" للحركة الإسلامية، وسيساعد في التخطيط لها وفي تحقيقها. أما في غياب ذلك فإن كثيراً من الفرص التي ستسنح للحركة ستتبخر في الهواء، وكثيراً من الموارد التي بين يديها ستصرف في غير مصارفها، وستذهب قيادات وتأتي أخرى فلا يعرف فرق بين ذاهب وقادم، وسوف تلتفت الحركة بعد حين لتجد أن منافسيها لم يتقدموا عليها فحسب، وإنما استطاعوا أن يتسللوا إلى نطاقها الجغرافي، ومخزونها الثقافي، وأن يحتلوا أسواقها الرئيسية.

ولا شك أن الإستراتيجية التي نتحدث عنها ستشكل رؤية تنظيمية خاصة، لأنها تتعلق بسؤال من نحن وماذا نريد وما هي الوسائل التي نتخذها لتحقيق ما نريد. ولكنها، مع ذلك، ليست سراً تنظيمياً خالصاً، ولا ينبغي أن تكون كذلك، أولاً لأنها لا تتعلق فقط بتحديد المصالح التنظيمية الخاصة، وانما تحاول كذلك أن تؤشر الى الصالح العام لأفراد

المجتمع، وثانياً لأنها تحاول أن تدعوهم اليه. فلا بدَّ والحالة هذه من إخراج الإستراتيجية من السر إلى العلن، ومن التنظيم إلى الجمهور، ومحاولة الحصول على إجماع شعبي حولها من خلال خطاب موضوعي رشيد، ومحاججة عقلية مستنيرة في حوار مستمر مع الآخرين لا يعزل عنه أحدٌ أياً كان معتقده أو منشؤه. فنكون في وضع نستطيع فيه باستمرار أن نستوعب قضايا الوطن، وأن نصحح أخطاءنا، وأن نعتدل في آرائنا، وأن نتفهم آراء الآخرين ونقدر مواقفهم، وأن نجعلهم فى المحصلة النهائية يتعاطفون مع برامجنا أو ينعطفون نحوها، فتتوفر من خلال ذلك قاعدة من الرأي العام المستنير التي إذا أحسن التفاعل معها توفرت أسباب المشروعية السياسية والاستقرار الوطني. وعلاوةً على ذلك فإن إخراج الإستراتيجية إلى العلن، والمجادلة عنها بالحسنى، سيكون مثلاً في الديمقراطية، إن شئت أن تعبر بهذا اللفظ، يثبت قدرتنا في التعايش مع الآخرين أياً كانت معتقداتهم، ويجعلهم يتأكدون من أننا لا نسعى إلى التأثير عليهم من خلال إستراتيجية خفية يجهلون أهدافها ووسائلها، وإنما نحاول أن نكسبهم إلى إستراتيجية معلنة، وعن طريق الحوار العقلي والسلوك الأخلاقي وليس عن طريق الرشوة أو الإكراه.

(د) نحو استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية (٢)

تحدثنا فى الجزء الأول من هذا المقال عن ضرورة إنشاء وتطوير رؤية استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية، وأوضحنا كيفية بناء وتطوير تلك الرؤية، وانتهينا الى القول بأن هذه الرؤية الاستراتيجية لا يقصد منها أن تكون سرا تنظيميا، وإنما ينبغى إخراجها من التنظيم الى الجمهور، والمجادلة عنها بالكلمة الحسنى، والسلوك الأخلاقى.

وقد يقال هنا: ما الداعي لكل هذا ؟ وما هى أهميته؟ أولم تكن للحركة الإسلامية استراتيجية من قبل ؟ وهل كانت تسير طيلة العهود الماضية خبط عشواء ؟ ونقول ليس الأمر كذلك، فقد كانت لها استراتيجية ثابتة وناجحة، ولولا ذلك لما تحقق نصف ما نراه ماثلاً من العمل الإسلامي في المجالات النظامية وغير النظامية، ولكن تلك استراتيجية بلغت مداها حينما بلغت الحركة مرحلة الدولة، وكان على قيادة الإسلاميين آنذاك أن تجلس على الأرض لتعيد قراءة الواقع الجديد، ولترتب على ذلك استراتيجية جديدة، ولكنهم أغمضوا أعينهم وساروا في مرحلة الدولة باستراتيجية ما قبل الدولة، وبعدد محدود من الشعارات الجميلة التي لا تستند إلى نسق فكري عميق، ولا تقبل التحول إلى فعل محسوس. فتحولت الشعارات وبقايا الإستراتيجية القديمة إلى نوع من الأيديولوجيا المغلقة، وصار البعض،في غيبة الفكر الناقد، يتمسك بتلك الأفكار التي نجحت ذات مرة في تفسير الواقع والإحاطة به ولا يدرك كم تحرك الواقع بعيداً عنها، ولم يتحرك أولئك النفر لأن الحّراك صار يتضارب مع تراثهم الوجداني ومع مشاعرهم ومصالحهم، فصاروا يدافعون ليس عن "الأفكار" وإنما عن "القيادات" التي أصبحت رموزاً لها (أى عن أنفسهم) ويحسبون أنهم يدافعون عن الإسلام وعن التنظيم وعن الوطن. فإذا قلنا ينبغي أن نعيد النظر في الإستراتيجية القديمة، وأن نشرع في صياغة إستراتيجية جديدة، فما نقصده تحديداً هو أن نقوم بعملية فحص وفرز وتحديد لما هو مجال إستراتيجي ثابت ينبغي تعزيزه في كل حين ولا يجوز التحول عنه بحال، وما هو مجال جديد للإستثمار

ينبغي النظر في كيفية جعله ملائماً للأول ومعضداً له. فلو كان للحركة الإسلامية مثل هذا التحديد لاستطاع الجميع أن يدركوا بسهولة شكل الترابط والتداخل بين الحركة والحكومة، وبين الحركة والقوى الإجتماعية الأخرى. فما كان مجالاً إستراتيجيا للحركة سيظل كذلك حتى ولو آلت إليها السلطة السياسية بأكملها، أما ما كان من وظائف الدولة ولكنه ليس مجالاً إستراتيجياً للحركة فهذا سيكون مجالاً مشتركاً تستقطب له الدولة من ترى من أصحاب الكفاءة والقدرة من كافة قطاعات الشعب، ولا يمكن للحركة الإسلامية أن تدَّعي، في هذا التصور، أن كل قطاعات الدولة ووظائفها تقع في مجالها الإستراتيجي وبنسب متساوية في الأهمية، لأن هذا الإدعاء يناقض معنى الإستراتيجية بالصورة التي نتحدث عنها ويعنى أن الحركة ليست لها أولويات محددة ولا تعرف كيف ترتبها.

وقد وقع شئ من هذا بالفعل في عهد الإنقاذ، إذ صارت الحركة تنشر عناصرها في كل دهاليز الحكومة (يحركها إحساس غامض بشمولية الدين)، فأصابتها من ذلك أضرار عديدة: أولها أن الحركة خرجت عن مجال تميزها وتفوقها إلى مجالات جديدة لا خبرة لها فيها ولا قدرة لها عليها، فأضعفت مجالها الاستراتيجي، ولم تصب نجاحاً ملحوظاً في المجالات الأخرى، كما وقع لشركة (المارسيدس) التي تخصصت في صناعة "المحركات" لمدة مائة عام، وبرعت في ذلك حتى لم يعد يدانيها أحد من العالمين، ثم أغراها النجاح والأرباح الهائلة فخرجت في أواسط الثمانينات عن نطاقها الاستراتيجي، وصارت تستثمر أموالها في كل شئ، من المعدات المنزلية إلى معدات الطيران، وصارت عناصرها الإدارية ومواردها المالية موزعة على مجالات لا خبرة لها بها، وكانت النتيجة أن زاحمتها وتفوقت عليها شركة "بى.أيم.دبليو" واستولت حتى على السوق الألماني الذي ترعرعت فيه (المارسيدس). وكأنك تقول إن هذا مثل بعيد، ولكنه ليس كذلك، لأن "المنهج" الذى يسير عليه التخطيط الاستراتيجي منهج واحد، يسري فى مجال السياسة كما يسري فى مجال الصناعة والتجارة. أما الضرر الثاني الذى أصاب الحركة الإسلامية

من جراء الإندياح المتسارع فى قطاعات الدولة فهو أن قيادة الحركة تحولت فى فترة من الفترات إلى ما يشبه إدارة لشؤون الموظفين، تهتم بتعيينات شاغلي المناصب المختلفة، وبتنقلات الوزراء والموظفين من موقع إلى آخر أكثر من اهتمامها بالنظر الاستراتيجي وبالتحولات الإجتماعية الكبيرة التي تتسارع من تحتها، فكان ذلك بمثابة إشارة إلى الناشطين في عضوية الحركة ببداية التسابق إلى مواقع السلطة والثروة، فاختلط الحابل بالنابل، منهم من يريد العاجلة ومنهم من يريد الآجلة. أما الضرر الثالث فهو أن مجمل هذه الظواهر أعطى الآخرين من عامة الناس انطباعاً سالباً، فصاروا يرون الحركة قوة سياسية متسلطة تود أن تهيمن على كل شئ في الوطن وتقصي الآخرين.

فإذا قلنا أنه ينبغي أن نعيد النظر في الإستراتيجية القديمة وأن نشرع في صياغة استراتيجية أخرى، فما نقصده تحديداً هو أن نقوم بعملية محاسبة ونقد صارم للذات، لنتمكن من أن نفرِّق بين ما هو مصلحة ذاتية (شخصية أو تنظيمية أو فئوية أو قبلية) وما هو مصلحة كلية عامة يتوقف عليها الوجود الإسلامي وتنمية وتطور الإنسان السوداني. فإذا استطعنا أن نفعل ذلك فقد نرى بوضوح شكل الترابط والتداخل بين التنظيم والوطن، فندرك مثلاً أن مفردات التأمين والتمكين ستأخذ في مرحلة ما بعد الدولة معنى مغايراً لمعنى أن نأمن ونتمكن نحن أعضاء الحركة الإسلامية. لقد كانت المحافظة على (التنظيم) تأخذ في السابق أولوية قصوى في اهتمامنا يوم كنا قليلاً مستضعفين في الأرض نخاف أن تبطش بنا النظم العسكرية الطاغية، والمجموعات اليسارية المتطرفة (كما فعلت في البلدان العربية والإسلامية الأخرى)، فكانت الحركة مشغولة بنفسها، تحاول أن تحمي عضويتها، وتدافع عن وجودها من خلال التنظيم المحكم. أما وقد زال الاستضعاف فالأولى عندئذ أن تعدل الرؤية بحيث يتناسب الإهتمام بالتنظيم المخصوص مع الإهتمام بالوطن والمواطنين الذين من أجلهم أنشئ التنظيم أصلاً، ومن أجلهم صمم ونفذ نظام الإنقاذ.

إن محاسبة الذات ونقدها سيمكننا، أخيراً، أن نرى بوضوح أن العامل الأكبر في

إحباط مساعينا وفشل مشاريعنا ليس هو (الغرب) وإنما هو (نحن). فالغرب كان وسيظل عامل إحباط وإضعاف ولكنه ليس العامل الأساس وليس العامل الوحيد. إذ لو كانت القلوب عامرة بالإخاء، والنفوس طاهرة من العجب والكبر لانشرحت الصدور للشورى، ولاستطعنا، رغم أنف الغرب، أن نتحاور و أن نختلف دون أن يتحول اختلافنا في الرأي والرؤية إلى أداة لهدم الثقة بيننا، وضرب قاعدة المؤاخاة الروحية التي يقوم عليها بنيان جماعتنا. إن الغرب يستطيع أن يحاصرنا إقتصاديا وعسكرياً ولكنه لا يستطيع أن ينزع المحبة من قلوبنا، أو أن يزرع فيها الكراهية والتكبر والعجب والاستبداد.

أن إدارة دولة في غياب الاستراتيجية الواضحة خطأ كبير تحاسب عليه الحركة الإسلامية والحكومة معاً، وقد ترتب عليه وسيظل يترتب عليه فشل كبير في سائر الأصعدة. لقد كان أعداء الحركة الإسلامية يتخوفون منها ومن وجودها في الحكومة لأنهم كانوا يظنون أنَّ لها استراتيجية أصولية، تعمد إلى قواعد المجتمع ومفاصله، فتغير تشكيله وترتيبه وفقاً لرؤية مضمرة لا يعلمونها، وكانوا يظنون أن أهم موقع في الحكومة يخدم استراتيجية الحركة هي مؤسسات التربية والثقافة والعدل، ولكنهم فوجئوا، كما فوجئ كثير من أعضاء الحركة، بأن قيادة الحركة الإسلامية غير مهتمة بهذه المجالات، وأنها تنظر إلى وزارة التربية والتعليم كما تنظر إلى وزارة السياحة، وأنها لا تبالي بوزارة الثقافة إلا من حيث أنها محطة للترضيات والموازنات، مثلها في ذلك مثل مصلحة الطيران المدنى، فازدادت مؤسسات التعليم والثقافة سوءاً على ما كانت عليه، وتحول المعلمون والمبدعون إلى مهنٍ أخرى لتدبير معاشهم، أو خرجوا من السودان ذاته إلى بلدان أخرى، تاركين المجال للسياسيين الفارغين الذين يتشدق أحدهم بالحديث عن "المشروع الحضاري" ولما يكمل بعد مقرراً دراسياً واحداً عن حضارة الإسلام أو تأريخ السودان.

إن من الأخطاء أن يظن بعضنا أن الاستيلاء على الحكومة سيستر عيوبنا، أو أن فقدانها سيقضي على وجودنا. فالحكومة وسيلة توفر الحماية وتهيئ المناخ، فإذا آلت

إلى الحركة الإسلامية فلا يعني ذلك أن تتغير طبيعة الحركة بزعم أن الحكومة ستكون القوة الدافعة فيها، أو بزعم أن العناصر الإسلامية التى ستمسك بمفاصلها ستبقى على "اسلاميتها"-وضوحا فكريا،والتزاما أخلاقيا،ونظرا للآخرة.

وعودة الى السؤال الأخير:ما هى الجهة التى يمكن أن تضع استراتيجية للحركة الإسلامية؟ ، لقد درجت الحركة الإسلامية منذ قديم الزمان أن تعقد مؤتمراً كبيراً للشورى، تتداول فيه طويلاً ثم تختار في أعقابه أميناً عاماً وتترك إليه أمرين خطيرين: أن يختار أعضاء القيادة التنفيذية الذين يعملون معه، وأن يقترح خطة عامة يقوم مجلس الشورى(الذي يخلف المؤتمر) بإعتمادها. وصار هذا تقليداً تنظيمياً متبعاً، يُنسب حيناً إلى نظام القيادة في التراث الإسلامي، ويشبه حيناً بالنظام الرئاسي الحديث. وكانت المسوغات في كل الأحيان أن المسئول التنفيذي الأول أقدر من المجلس في معرفة تفاصيل الواقع وفي معرفة أنسب الأشخاص الذين يصلحون لمعاونته، وأنه ومعاونيه لا يبرمون أمراً إلا بعد الرجوع إلى مجلس الشورى وأخذ موافقته. وأن مجلس الشورى لا يبتدر السياسات ولكنه يعتمدها. وبالطبع فإن بعضا من هذه تقديرات ومسوغات جائزة عقلاً وشرعاً، وقد حققت نجاحاً في كثير من الأحيان، إلا أن ذلك لا يعني أنها تخلو من العيوب، بل أننا نعتقد أن ذلك التقليد قد تسبب بصورة مباشرة في أن يكون مجلس الشورى أضعف مؤسسة في الحركة الإسلامية، كما تسبب من ناحية أخرى في إفراز هذه الأزمة التنظيمية الطاحنة التي نراقب حلقاتها في كل يوم.

وتسألني: كيف ؟ فأقول أنك حينما تترك لشخص أن يضع خطة وأن يختار إدارة تعمل تحته فإنه قد يبحث عن "المجموعة المتجانسة" فكراً والمتقاربة مزاجاً ظناً منه بأن ذلك يمكنه من إنجاز خطته بأيسر الطرق وبأقل قدر من الاحتكاكات والمناكفات في داخل المكتب القيادي. وطبيعي أن يؤثر التنفيذيون الإنجاز على غيره من عوامل. ولكن ذلك له مردود سلبي كبير- كما ترينا نظرةٌ سريعة إلى الأشخاص الذين ظلوا يعاونون الأمين العام

في مكتبه القيادي طيلة العشرين عاماً الماضية. لقد شكلوا بالفعل فريقاً متجانساً تجانساً كبيراً، يظهر أحياناً في الطريقة التي يفكرون بها، وفي مفردات اللغة التي يستخدمونها، وفي الشريحة الاجتماعية التي ينتمون إليها. تم عضّد ذلك التجانس أن أغلبهم كانوا من السياسيين المحترفين أو المهنيين والإداريين ممن ليس لهم تعلق بأمور الفكر والثقافة بحيث يستطيع أحدهم أن يكون رؤية مستقلة، فصاروا يعتمدون في هذا المجال على القدرة الفكرية التي تميز بها الأمين العام، وعلى الاجتهادات التي ينشرها على الناس بين حين وآخر. ولم يكن في مقدور العديد من أعضاء الفريق القيادي مراجعة الأمين العام في رأي أو منازعته في فكرة، فترتب على ذلك أن تمهد الطريق لبروز مفهوم "المشيخة" وتعمق في داخل الحركة الإسلامية، فتحولت الأمانة العامة من منصب عام يشغر ويملأ إلى "مقام خاص" لا يجوز لأحد أن يتطاول إليه. وعندئذ تحولت الحركة الإسلامية من حركة مثقفين يقودها مثقفون إلى حركة مثقفين يقودها شيخ وأنصاف مثقفين؛ لا يقرأون إلا قليلاً مما يكتبه ولا يكتبون شيئاً، مثلهم في ذلك مثل القيادات الحزبية الأخرى. فلا غرو عندئذ أن ينعدم من بين أعضاء القيادة المتجانسة من يصلح أن يكون قائداً بديلاً. فالاعتماد على التجانس والتبعية لم يقتل روح الإبداع والتميز في داخل القيادة فحسب وإنما قفل الطريق لمدة عشرين عاماً أمام أي قيادة أخرى. ويكفي للتدليل على هذا ما نحن فيه الآن من لوثة وحيرة، لا نعرف كيف نغير قيادة ولا نعرف من أين نأتي بقيادة بديلة.

أما إذا كنا نريد إصلاحاً فينبغي أن نكون صرحاء ونعترف بأن هذا التقليد التنظيمي قد استنفذ أغراضه وتجاوز حدّه، والواجب أن نعيد النظر فيه، وأن نقنع أنفسنا بأن الاستراتيجية العامة (القائمة على رؤية بينة) أهم من القيادة وسابقة عليها لأنها هي التي تحدد مواصفات القيادة، ثم نفكر بصورة جادة في تجميع وتأليف وتفعيل فرق من المثقفين المصلحين، ذوى الأهلية الفكرية والأخلاقية، ممن تحرر من العصبية التنظيمية الضيقة، ثم نمد جسور التواصل بينهم(وذلك غير عسير فى العصر الإلكترونى هذا)، ثم ندعمهم

باللجان العلمية المتفرغة، والمراكز البحثية المتخصصة، على أمل أن يتمكنوا من وضع مؤشرات استراتيجية فى طريق النهضة، فينفتح الأفق، كما ذكرنا سابقا، لطرح خيارات فى الرؤى، وخيارات فى الخطط، وخيارات فى القيادة تدور حولها عملية الشورى.

أما إذا تملكتنا نفسية العوام فتخلينا عن مسئولياتنا وذهبنا نبحث مرة أخرى عن قائد عبقري يمتلك وحده الحقيقة، فيضع الاستراتيجية ويعبر عنها و"ينوّر" بها مجلس الشورى، فليس من المتوقع أن نتقدم خطوة على ما نحن عليه الآن. بل المتوقع أن نزداد قصراً في النظر وضيقاً في الصدور وإسرافاً في شخصنة الأمور، فنتوهم أن كل من ينتقدنا هو خائن للوطن متواطئ مع الأجنبي، علماني العقيدة. وهذا اتجاه لن يؤدي أخيراً إلا إلى إعادة إنتاج الأزمة الإسلامية المتطاولة والتي نرى فصولاً منها في مشارق الأرض ومغاربها. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الفصل التاسع

إخواننا فى اليسار

والثورة الاجتماعية الشاملة

(أ) رؤية اليسار للمشكل السياسى فى السودان

لشروع فى إعادة قراءة تجاربنا السياسية بغرض الخروج من حالة الإنهيار وانسداد الآفاق التى يمر بها الوطن لا ينبغي أن يتوقف عند تجربة الإسلاميين وحدها، وإنما ينبغي أن يمتد إلي المجموعات السياسية الأخرى؛ ليس على سبيل المكايدة الحمقاء، أو التراشق بالاتهامات، ولكن على سبيل إسقاط "الأقنعة" عن هذه التجارب، وفتحها لحوار عقلي مستنير يدفع في اتجاه المواطنة الرشيدة والتعايش السلمي بين أبناء الوطن، باعتبار أن التجارب السياسية، سواء فى ذلك تجارب الإسلاميين واليساريين، لا تسقط فجأة من السحاب، وإنما هي بنات "رؤى" يمسك بعضها برقاب بعض، وقد تولدت جميعها في إطار حراك إجتماعي / سياسيي مشترك، وتحديات موضوعية متشابهة. ولذلك فنود فى هذه المقالات أن "نفصح" عن رؤيتنا لتجربة التيار اليساري، وأن نكشف عن "فهمنا" لما نعتبره خطوطا عريضة فى رؤيته لأصول الإشكالية السياسية في السودان وسبل الخروج منها. ونحسب أن هذه الطريقة ستكون مفيدة من ناحيتين: الأولى أنها تمكن الكاتب (والقارئ) من النظر فى تجربته وفحصها من خلال التأمل فى تقاطعاتها وتداخلاتها مع رؤى وتجارب الآخرين، أما الفائدة الثانية فهي إفساح المجال للآخر ليتعرف على "قراءتنا" له، فيهرع للإفصاح عن رؤيته الخاصة بغرض تصويب ما يعتقده خطأ من جانبنا، فتتوفر المعلومات، وتتراكم التجارب، ويتعمق الوعي.

هذا، وقد لا نجد حدثا تأسيسيا تشكلت فى ضوئه تجارب الإسلاميين واليساريين معا أبلغ أثرا من ثورة ٢١ أكتوبر ١٩٦٤، اذ كانت تلك المرة الأولى التي يقف فيها المثقفون اليساريون والإسلاميون موقفا متقاربا ليحركوا قطاعات واسعة من الجمهور في ثورة شعبية عارمة ضد النخبة العسكرية الحاكمة التي أنهكتها حرب الجنوب الأولى. وأقول أن ثورة أكتوبر تعتبر حدثاً تأسيسياً، ليس فقط لأنها حركت الشباب والمرأة ودفعتهم للمشاركة في الحياة السياسية، وإنما لأنها علاوة على ذلك قد فتحت عيون بعض المثقفين إلي حقائق

جديدة في الحياة السياسية، وجعلتهم يدركون الفرق الهائل بين "الثورة السياسية" العابرة والثورة "الإجتماعية" الأكثر عمقا، إذ أن الثورة السياسية تطيح بالقيادات العسكرية من قمة هرم الدولة ولكنها لا تمسّ الأبنية الثقافية والإجتماعية التحتية الراسخة التي يمكن أن يتولد عنها النمط القيادي نفسه الذي أسقطته الثورة. أدرك الإسلاميون واليساريون هذه الحقيقة، وصار كل منهم يمد عينيه الى المؤسسة العسكرية، ويحدث نفسه "بالانقلاب"، إلا أن اليساريين كانوا أسرع خطوا فى ذلك الإتجاه بعدما تأكد لهم أن إزاحة حكومة الفريق عبود أو استبدالها بحكومة انتقالية تمهد الطريق لحكومة السيدين (المهدي والميرغني) لا تمثل "ثورة" طالما أن النظام السياسي والنخبة الحاكمة فيه ما يزالان على ما كانا عليه. وحينما تضامن المثقفون الإسلاميون مع حكومة السيدين لمحاصرة الحزب الشيوعي، وطرد نوابه من البرلمان بعد أربعة أعوام من الثورة الديموقراطية التي شارك فيها الشيوعيون، تأكد للمثقفين اليساريين مرة ثانية أن مشكلتهم، أو قل تصورهم للمشكلة الوطنية، لا تنحصر في الحكومة أو النظام السياسي، وإنما تتعدى ذلك لتتصل بالنظام "الاجتماعي" السوداني التقليدي الذي ترتكز عليه طائفتا الختمية والأنصار ومن خلفهم تنظيمات الإسلاميين الجدد؛ وهو النظام الذي يرتكز بدوره على معتقدات دينية وموروثات ثقافية تصطدم، في المحصلة النهائية مع منظومة المفاهيم الماركسية، ومع بعض مفاهيم الحداثة التي يؤمن بها العلمانيون جميعاً ليبراليوهم وماركسيوهم. وقد عبر عن هذه "الأزمة الثورية" لاحقا (١٩٧١)عبد الخاق محجوب السكرتير السابق للحزب الشيوعى السودانى بقوله أن "التناقض الإستراتيجي الأساسي لثورتنا الوطنية هو الإستعمار الحديث والحلف البرجوازي شبه الإقطاعي فى الداخل"، (حول البرنامج،٢٠٠٢، ص١٠). ولعل المقصود بالحلف البرجوازى شبه الإقطاعى هو القيادات التقليدية لطائفتى الأنصار والختمية ومن يرتبط بهما من شريحة التجار ورجال الأعمال، والتى يشير اليها فى مكان آخر من الوثيقة ذاتها بالطبقات الإجتماعية المستغلة، ويدعو الى تصفيتها، (ص١٤). وكأن الخيار بين يدي

هذه (الأزمة الثورية) يقع بين تعديل النظرية الماركسية لتتلاءم مع هذا المكون الثقافي المحلى، أو القيام بتحطيم هذا المكون ليفسح المجال للتطور الإشتراكي المأمول.

ولكن، وكيفما كان الأمر فقد عثر اليسار الماركسي على " التناقض الرئيسي" الذي كان يبحث عنه، فأخذ ينشط في إعداد استراتيجية جديدة منذ أواخر الستينات تمثلت في تكوين جبهة تقدمية عريضة تضم السياسيين والمثقفين والعمال ثم تلوذ بالخلايا اليسارية في المؤسسة العسكرية لتطيح بحكومة السيدين في انقلاب عسكري (مايو ١٩٦٩) أطلق عليه "ثورة" مايو. وقد قصد "بالثورة" هذه المرة أن تكون أعمق أثراً من ثورة أكتوبر السابقة، أي أن لا تكتفي بإزاحة الحكومة وإنما تذهب إلي إزاحة النخبة الحاكمة بأكملها من كافة الأصعدة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فحركة مايو وإن بدت انقلابا عسكرياً محدوداً إلا أنه قد قصد بها أن تشعل ثورة سياسية، تقود بدورها لثورة إجتماعية شاملة، وهذه الأخيرة تعني في الأدبيات الماركسية عملية تحطيم متعمد للطبقة الحاكمة بأكملها، وتفكيك ارتباطاتها بالأبنية الاقتصادية والإجتماعية والثقافية التي تمدها بالحياة.

ولقد تم في ضوء هذه الرؤية الثورية الجديدة وضع وتنفيذ ثلاث سياسات كادت في المحصلة النهائية أن تصل بالبلاد إلي مرحلة الثورة الإجتماعية الشاملة التي ترجاها المثقفون اليساريون وتلك السياسات هي:-

١. سياسة تصفية الإدارة الأهلية في السودان،

٢. سياسة تأميم ومصادرة أموال وشركات القطاع الخاص،

٣. سياسة التصفية العسكرية والسياسية لجماعة الأنصار وحلفائهم(الإخوان المسلمين) باعتبار أنها تشكل "عبئا" على حركة التطور الوطني الديموقراطي.

فهذه السياسات والإجراءات لم تكن بالضرورة قد نوقشت وأجيزت في داخل اللجنة المركزية للحزب الشيوعي، ولكنها قد تمت تحت بصره وسمعه، وفى إبان مشاركته وتأييده للنظام المايوي، وفى إطار المناخ الفكرى العام الذى شارك مع الفصائل اليسارية

الأخرى(الناصريين والبعثيين) فى صناعته والترويج له منذ أواسط الستينات، ولم تفعل البرجوازية الصغيرة(مجموعة النميرى)غير تطبيقة بحزم وشدة.غير أن ما يهمنا هنا هو أن هذه السياسات والإجراءات "الراديكالية" يمكن نظمها جميعاً في خط إستراتيجي واحد: تحطيم وتصفية النخب (الحضرية والريفية) التي كان يرتكز عليها النظام الاجتماعي التقليدي في السودان، بحسبان أنه إذا حطمت هذه النخب إقتصادياً (كما هدفت قرارات التأميم والمصادرة)، ثم حطمت نفسياً وأدبياً (كما هدفت سياسات تصفية الإدارة الأهلية)، ثم حطمت سياسياً وعسكرياً (كما وقع في الجزيرة أبا وودنوبادي) فان ذلك التحطيم سيؤدي بصورة طبيعية الي إنهيار النظام الاجتماعي القديم (والذى يشار اليه فى أدبيات الشيوعيين السودانيين بعبارة:الطبقات البرجوازية شبه الإقطاعية)، والي فتح المجال لتنظيمات إجتماعية حديثة تتولى السلطة فيها قيادات حديثة، فتقوم تلك القيادات والتنظيمات الجديدة – ومن خلفها الدولة – "بإختراق" البنية الإجتماعية التقليدية، وإعادة تشكيلها في أطر إقتصادية جديدة، بحيث تتكامل الثورة السياسية والاقتصادية والإجتماعية، كما وقع في روسيا والصين وبعض دول أوربا الشرقية واللاتينية فى القرن الماضى. وهذه بالطبع رؤية في التغيير الإجتماعي يلتقي فيها دعاة الحداثة مع الماركسيين، إذ يعتقد كلاهما أن تبديل بنية السلطة في المجتمعات الإسلامية التقليدية هي الخطوة الأساسية الأولى في طريق التنمية والتطور الديموقراطى.

غير أن التطورات السياسية اللاحقة أثبتت أن النخب التقليدية فى السودان لا يمكن أماتتها أو إزاحتها بضربة واحدة مهما بلغت من العنف، وذلك لأن الجاه والمكانة اللتين تتمتع بهما لا ينبعان فقط من القوة الإقتصادية أو مؤسسة الدولة، ولكنهما يتجذران في النسيج الإجتماعي وفي المكون الثقافي الذي يسنده. وهذا يعني – ضمن أشياء أخرى– أن النخب التقليدية (سواء في القرى أو في المدن) تستطيع أن تمتص الضربات السياسية من خلال الإلتفاف حول التنظيمات والقيادات الجديدة المصنوعة، وأن تطوقها شيئاً فشيئاً

لتنفذ من خلالها إلي مواقع القوة، ومن ثم لإستعادة مواقعها الإقتصادية والسياسية، وإعادة تعزيز مكانتها الإجتماعية السابقة. أي أنه بدلاً من أن تقوم تنظيمات الحداثة بإختراق المجتمع التقليدي وإعادة تشكيله، فان النخب التقليدية هى التى ستقوم بمحاصرة تنظيمات الحداثة وإجبارها على التراجع ، وإعادة التأقلم مع التكوينات الإجتماعية التقليدية. تتبدى هذه الحالة في أظهر صورها في التراجع الكبير الذي قام به الرئيس النميرى فيما عرف "بالمصالحة الوطنية" في عام ١٩٧٧م، حيث أبرم إتفاقية مع القيادات الحزبية التقليدية (الأمة والاتحادي والإخوان المسلمين)، ثم قادته تلك الإتفاقية بدورها الي محاولات تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية التي أراد من خلالها أن يسحب بساط السيادة الدينية من تحت أقدام النخبة التقليدية فيجردها بذلك من أهم مصادر مشروعيتها، فانتهى به الأمر لاجئاً سياسياً خارج الوطن، بينما استطاعت النخب التقليدية أن تستعيد مواقعها، وتشكل "حكومتها"، كأن شيئاً لم يكن طيلة عقد ونصف من "ثورة" مايو.

إن رصد هذه الظاهرة وإدراك مغزاها هو الذي جعل بعض المثقفين اليساريين وحلفاءهم من الأكاديميين الحداثيين يقومون مرة أخرى بإجراء تعديلات جوهرية على رؤية اليسار السوداني، كما سنوضح فى المقال التالي.

(ب) من الإنقلاب العسكرى الى حرب الغوريللا المتطاولة

إنتهينا فى المقال السابق الى القول بأن النخب التقليدية فى السودان تستطيع أن تمتص الصدمات السياسية، وتستطيع أن تلتف حول التنظيمات الحديثة، وتجبرها على العودة إليها، وقلنا أن رصد هذه الظاهرة وإدراك مغزاها جعل بعض المثقفين اليساريين (وحلفاءهم من الأكاديميين الحداثيين) يقومون مرة أخرى بأجراء تعديلات جوهرية فى رؤيتهم للثورة والسلطة وللمؤسسة العسكرية. ونقول هنا، مواصلة لما سبق، إن أول تعديل فى تلك الرؤية ربما كان يتمحور حول استبعاد فكرة الإنقلاب العسكري؛ أي استبعاد فكرة التغلغل في القوات المسلحة واتخاذها أداة ثورية لتحطيم النخب التقليدية (كما كان يفكر بعض قادة الحزب الشيوعي "القديم" ونظراؤهم من القوميين العرب والبعثيين)، واستبدالها بفكرة "حرب الغوريلا المتطاولة"، وما يتبع ذلك من "إستغناء" عن القوات المسلحة، بحسبانها مؤسسة تقليدية تابعة للنظام التقليدي ينبغي أن يحطما معاً، وذلك لأن القوات المسلحة، بحسب هذه الرؤية، لا تستطيع ، برغم حداثتها الشكلية، أن تنفك بحال من الأحوال عن النخب التقليدية وعن المجتمع التقليدي، إذ أنها وليد شرعي له، تدافع عن مصالحه وترسيخ قيمه. (وينبغى أن نلاحظ هنا أنه بينما كان "اليساريون" ينصرفون عن المؤسسة العسكرية،ويتسللون لواذا إلى الغابة، لينسجوا الخيوط الدقيقة للثورة الإجتماعية الشاملة، كان "الإسلاميون" فى الجانب الآخر يتسللون إلى القوات المسلحة، لينسجوا كذلك خيوطهم الدقيقة لإنقلابهم العسكري؛ والغريب فى الأمر أن كلا من الطرفين كان يضمر خوفا من الآخر،ويرسم تحركاته بحسب قراءته له، ولم يمّر زمن طويل على ذلك حتى التقت "الغابة المسلّحة" مع "القوات المسلحة" فى قتال شرس لم يتوقف إلا بتدخل دولي كثيف عند نيفاشا)

هذا، ومما أغرى اليساريين بالإندفاع فى اتجاه حرب الغوريللا المتطاولة وجود نطاق

(جغرافي) موائم لها في جنوب البلاد وشرقها وغربها، ووجود إرث(تأريخي) سابق من النزاعات والحروب القبلية، ووجود مظالم إجتماعية وسياسية لا تحصى بين مجموعات الهامش ودولة المركز، هذا علاوة على ظهور عوامل خارجية مساعدة، كظهور دولة شيوعية صديقة(إثيوبيا)على مقربة من الإقليم الجنوبي، يمكن أن توفر ملاذا آمنا، وعتادا حربيا،وغطاء سياسيا ودبلوماسيا. تلك إذن هى المعطيات "الميدانية" الصّلبة التي جعلت اليساريين يطمئنون لرؤيتهم الإستراتيجية الجديدة، ويرمون بثقلهم(ولكن فى سرية تامة)خلف الحركة الشعبية بقادة العقيد قرنق، وتلك هى المعطيات التى جعلت العقيد قرنق يرفض فى تعنت ظاهر مبدأ الإنخراط في العملية السياسية بعد سقوط نظام مايو فى ابريل ١٩٨٥،معتبرا الحكومة الإنتقالية بقيادة المشير سوار الذهب "مايو الثانية" وذلك لأنه كان يرجح (استنادا على رؤية اليسار آنفة الذكر) أن الحركة الاحتجاجية التى أطاحت بنظام مايو، (والتي عرفت بانتفاضة ابريل)، لم تكن في أحسن التقديرات سوى "ثورة سياسية" محدودة، مثلها فى ذلك مثل "ثورة أكتوبر ١٩٦٤"؛ أي أنها إنتفاضة "فوقية" لم يكن فى مقدورها أن تتجاوز السطح السياسي لتتغلغل في البنية التحتية (الثقافية / الإجتماعية / الإقتصادية) التى يقوم عليها المجتمع ، وبالتالي فان من ينخرط فيها من قوى اليسار فسيكون كمن ينخرط في فقاعة كبرى لا تلبث أن تنفقع به في الهواء. ولقد تعززت هذه الرؤية لدى العقيد قرنق عندما رأى كيف أن "المؤسسة العسكرية" قد خرجت سالمة من تحت الأنقاض المايوية، وأن موقفها الوطني ازداد بريقا تحت القيادة "المعتدلة" للمجلس العسكري الإنتقالي، مما جعل العقيد قرنق يجيب (فى تصوري) على أصدقائه المتعاطفين معه فى الشمال ممن ليست لديهم دراية بآفاقه الإستراتيجية: أيّ "انتفاضة" تريدونني أن انخرط فيها وأحد أهم أعمدة النظام الإجتماعي القديم (القوات المسلحة) لم يزل راسخا، وأحد أهم عناصر الثورة الإجتماعية الشاملة (المهمّشون) لم ينضج بعد؟

وقد أثبتت الحوادث اللاحقة أن قراءة العقيد قرنق لاتجاه الأحداث السياسية لم

يكن بعيدا عن الصواب ،إذ ما انقضت الفترة الإنتقالية، وأجريت الإنتخابات العامة، الا أن استعاد الحزبان الكبيران مواقعهما القديمة، وشكلا "حكومتها الإئتلافية" بالطريقة المألوفة، كما ألمحنا الى ذلك آنفا؛ بل وقد زاد الأمر سوءا (بحسب هذه القراءة) ببروز "الجبهة القومية الإسلامية" ككتلة برلمانية ثالثة الى جانب الحزبين الكبيرين، وذلك فى الوقت الذى تراجع فيه الحزب الشيوعي والتنظيمات الحديثة المتوالية معه. ولذلك فقد قوى العزم لدى قرنق على مواصلة الثورة، و صار يمد عينيه فى اتجاهين: أولهما تكتيكي ويتعلق بمحاولة مد الجّسور مع النخب القيادية فى أحد الحزبين الكبيرين(الإتحادي الديموقراطي)، وإقامة "تحالف مرحلي" معه تحت أى شعار من الشعارات(وذلك فى مقابل التحالف المضاد الذى شكله حزب الأمة مع الجبهة الإسلامية)، وهذا تكتيك لم يقصد به بالطبع إبرام تحالف حقيقي مع الحزب الإتحادي الديموقراطى بقدر ما قصد به "اختراقه" بغرض تعزيز مواقع العناصر التقدمية فى داخله، وتحويل التناقض بينه وبين الحزبين الآخرين (الأمة والجبهة الإسلامية) من تناقض ثانوي سلمى إلى تناقض أساسي / عدائي يستحيل معه أي عمل إستراتيجي مشترك فى المستقبل. أما الاتجاه الثانى الذى كان ينظر إليه العقيد قرنق فهو استراتيجي، ويتمثل فى السعي لإشعال نيران الثورة الاجتماعية الشاملة فى أوساط المهمشين فى الأقاليم النائية (دار فور وجبال النوبة وشرق السودان)؛ الثورة التى يمكن أن تقود إلى تحطيم وتصفية النظام الاجتماعي القديم، وهى ثورة تستند كما أسلفنا القول على نظرية حرب الغوريلا المتطاولة. وهى حرب لا يراد من ورائها إسقاط الحكومة المركزية بصورة مباشرة وسريعة(والا لصارت انقلابا عسكريا)، وإنما يراد بها "تفكيك" النظام الإجتماعي التقليدي فى الريف، وضعضعة المؤسسة العسكرية، وتحويل الموارد الإقتصادية على ضآلتها لشراء المعدات الحربية، وذلك من خلال إحداث "تناقض واشتباك" بين المجتمع الريفي التقليدي و المؤسسة العسكرية التقليدية في حرب استنزاف متبادلة توصلهما معا إلى حافة الإنهيار . وتجري العملية على النحو التالي:

١. أن تقوم مجموعة صغيرة من ميليشيات مسلحة(ذات انتماء عرقي، وكفاءة قتالية، و وغطاء آيديولوجي مناسب) بشن هجوم مفاجئ على واحدة من القرى، فتنهب الممتلكات وتحرق المنازل وتأسر بعض النساء والشباب وتقتل شيخ القبيلة أو إمام المسجد، ثم تهرب إلي قرية مجاورة وتذوب في المواطنين أو فى الغابة،

٢. أن تهرع المؤسسة العسكرية النظامية لملاحقة المتمردين ولكنها لا تصيب إلا المواطنين الأبرياء، فيندفع بعضهم لمناصرة المتمردين، ويندفع بعضهم إلي معسكرات النازحين التي تنشئها المنظمات الدولية وتجلب إليها الأطعمة والأدوية، فتكون المناوشات العسكرية قد نجحت في خلخلة الهرم القيادى التقليدى فى الهامش، كما نجحت فى أن تولد فيه "أزمة سياسية وإنسانية" تجذب نظر الإعلام العالمي ومنظمات حقوق الإنسان، هذا علاوة على الأزمة السياسية والاقتصادية التى سيتعرض لها "المركز" والتى يتوقع لها أن تحدث "توترا" لا يهدأ بين الدولة والمجتمع ،

٣. أن يبدأ سكان هذه المعسكرات تحت وطأة الأزمة وانفراط النظام الأمني والإجتماعي رحلة البحث عن السلاح والإستعداد للقتال، أو مواصلة الهجرة نحو الأماكن الآمنة، وفي كلتا الحالتين فان نمط الحياة التقليدية السابق يكون قد بدأ في الإنهيار، خاصة فى مستوياته الإجتماعية والإقتصادية، إذ تتعذر الزراعة والرعي بسبب الإضطراب الأمني والمناوشات المستمرة، ويتولد تبعا لذلك (فى إبان الفوضى الخلاقة) مناخ جديد وأفكار جديدة، وقيادات بديلة تكون بداية الإنطلاقة نحو "السودان الجديد" الذى تترقبه الزعامات اليسارية. و "السودان الجديد" هنا ليس مجرد إشارة الى "هيكل دولة" يمكن تعديله ليستوعب التنوع العرقي والثقافي، كما يبدو في الظاهر، وإنما هو إشارة إلى "بنية" ثقافية / إجتماعية مستحدثة يرتكز عليها الهيكل القانوني والإداري للدولة؛ أي أن السودان الجديد هو مولود جديد يخرج من رحم الثورة الإجتماعية الشاملة وليس "توليفة" ناجمة عن عملية إصلاح سياسي محدود.

هذا، وقد جربت هذه الاستراتيجية في جنوب السودان لعدّة سنوات حتى لم تبق قرية في الجنوب إلا وقد انقسم سكانها بين نازح إلي الشمال أو مقيم في معسكرات اللاجئين أو حاملاً السلاح (مما يعنى أن خلخلة النظام التقليدي جزء من عملية ثورية مقصودة،سواء في الجنوب أو الشمال)، ثم جربت بعد سنوات قلائل في منطقة جبال النوبة وقادت إلي النتيجة نفسها، ثم ها هي الآن تطبق بحذافيرها في إقليم دار فور، وستقود (أو لعلها قد قادت بالفعل) إلى مثل تلك النتائج أو ربما إلى ما هو أسوأ. إنّ التنبّه لهذه الظاهرة، والتوقف عند مغزاها قد يكون خلفية مناسبة تفهم من خلالها معظم إستراتيجيات التغيير التي تزعمها المثقفون اليساريون في التاريخ المعاصر للسودان (ثم لحقهم بعض إسلاميي دار فور أخيرا). ولقد قرر اليساريون، وفقاً لهذه الرؤية، أن يتحول عملهم "الثوري" من شمال السودان الي جنوبه (وغربه وشرقه إن أمكن) حيث تتوفر عوامل إضافية، داخلية وخارجية، تساعد في عملية إزاحة القيادات المحلية وتفكيك المجتمع التقليدي ودفعه في إتجاه الثورة الاجتماعية الكاملة التي إذا اندلعت في الجنوب فستجر معها الشمال لا محالة، خاصة أقاليم جبال النوبه وشرق السودان وإقليم دار فور ذوات الثقل الإثنى الإفريقي، كما يقولون.

وعلى هذا الوجه من النظر يمكن القول بأن حركة التمرد التي أعلن عنها في أوائل الثمانينات بقيادة العقيد جون قرنق، الضابط السابق في القوات المسلحة السودانية، والناشط المعروف في الأوساط اليسارية الشرق-أفريقية، لا تحمل رؤية منعزلة قادته إليها تداعي الظروف العسكرية والسياسية (كما قد يتوهم البعض)، وإنما هي امتداد ومواصلة للرؤية نفسها التى بدأها الحزب الشيوعي في أوائل السبعينيات إبان تحالفه مع الرئيس النميري ثم انشغل عنها حينما وقعت المواجهة الدموية بينهما في عام ١٩٧١م، على أن هذا لا يعنى بالضرورة وجود تطابق عضوي بين الحزب الشيوعي والحركة الشعبية بقدر يشير الى توافق فى الرؤية الإستراتيجية العامة والتزام بها.

كما أن التقارب الذي وقع بين حركة تحرير السودان والدول الغربية (خاصة في مرحلة ما بعد سقوط المعسكر الشيوعي) لا يمثل تخلياً عن الاستراتيجية الأولى بقدر ما يمثل تعزيزاً لتضامن وليد بين تياري اللبرالية الجديدة واليسار الجديد في داخل حركة التمرد، حيث تجرى عملية تشذيب لأيدلوجية الماركسية القحة بغية إدراجها في نسق النموذج الحداثي الذي يرتكز على مفاهيم الفردانية والرشادة والعلمانية، والتي صارت مفردات أساسية في الخطاب الجديد للحركة الشعبية. وليس هذا بالأمر الغريب، فقد شوهد العديد من الزعماء اليساريين في دول أمريكا اللآتينية وهم "يعدلون" أفكارهم وسياساتهم لتنسجم مع الواقع الدولي الجديد الذي تتزعمه الولايات المتحدة، فتخلوا تماما عن إحراق الأعلام الأمريكية، كما تخلوا عن إجراءات التأميم والمصادرة، وصاروا يتصالحون بصورة من الصور مع فلسفة السوق الحر والإصلاح الإقتصادي، وذلك اتقاء للإمبريالية الباطشة، و استئناسا لشركاتها عابرة القارات .

فإذا صح ما ذكرناه، وهو صحيح في تقديرنا، فسوف لن يكون في الحسابات الاستراتيجية للحركة الشعبية أن "تتصالح" أو "تتحالف" في أي صورة من صور المصالحة أو التحالف مع النخب التقليدية في الريف والحضر التي يعتمد عليها النظام الاجتماعي القديم، بل إنه لمن المتوقع أن تسعى الحركة الشعبية بكل الطرق لإضعاف هذه النخب وإزاحتها (ولو أضطرت أحياناً للعمل التكتيكي معها)، ولعل هذا ما يفسر "استغناء" الحركة الشعبية وانسلالها السريع من "التحالف" الذي كان يجمعها مع حزبي الإتحادى الديموقراطي والأمة (ثم المؤتمر الشعبى أخيرا)؛ اذ أن الأفق الإستراتيجي الذي تسعى نحوه الحركة الشعبية لا يتضمن تحالفا بين "أحزاب" سياسية مكتملة القوام بقدر ما يتضمن تحالفا بين "قوى اجتماعية هشة التكوين"، يوجد معظمها في داخل تلك الأحزاب القديمة، ولعل هذا هو المقصود بمصطلح "الجبهة الوطنية الديموقراطية"؛ أى التحالف الطبقى الجديد الذى يضم المهمشين (البروليتاريا فى العهد الماركسي القديم)

بقطع النظر عن أصولهم العرقية ومناطقهم الجغرافية وأحزابهم السياسية، لا يشدهم سوى الإنتماء للحركة الثورية التى قد يكون الحزب الشيوعي مركز إشعاع فيها إن فاته أن يكون مصدر قيادة فعلية لها. كما يعني من ناحية أخرى أن الحركة الشعبية لن تترد في إضعاف المؤسسة العسكرية التقليدية أو العمل على إعادة تشكيلها بصورة جذرية حتى لا تجد النخب التقليدية منصة خلفية تعاود منها الإنطلاق. وسوف لن تكون مفاجئة لأحد أن يرى بعض قادة الحزب الشيوعى السودانى القديم خارجين من حالة "البيات الشتوى" الطويل، أو عائدين للحياة السياسة فى أعطاف الحركة الشعبية، متحدثين بلسانها العربي في قطاع الشمال. وهذا أمر سيقودنا للنظر في اتفاقية السلام التي أبرمت أخيرا بين الحركة الشعبية و حكومة الإنقاذ، ما هي طبيعة هذه الاتفاقية، وما هو موقعها في إطار استراتيجية اليسار الجديد التي ذكرناها؟ وهل هناك إطار نظري عام ترتكز عليه هذه الإتفاقات أم هي وليدة خطرات تفتقت بها عقول المتفاوضين في منتجع نيفاشا الكيني وتراضوا عليها خوفا أو طمعا دون رؤية نظرية شاملة تربط القريب بالبعيد وتصل المشهود بالمغيب؟

(ج) عملية السلام: تغيير استراتيجى

أم تحضير للثورة؟

أوضح ايرنستو جيفارا، المنّظر المتميّز لحركات التحرر فى أمريكا اللاتينية والمقاتل فى صفوفها، أن الثورة الكوبية قد أسهمت بثلاثة دروس أساسية لإدارة الحركات الثورية، هي:

أنه ليس من الضروري الإنتظار لحين توفر كل الشروط التى تصنع الثورة، اذ أن "التمرد" يمكن أن يوفر تلك الشروط؛ وفى حالة دول أمريكا اللاتينية المتخلفة فان "الرّيف" هو المنطقة الأساسية لانطلاق النضال المسّلح؛ وأن القوى الشعبية يمكنها أن تكسب الحرب ضد الجيش النظامي، غير أن النصر لا يمكن أن يكون نهائيا حتى يكتمل تحطيم الجيش الذي كان يدعم النظام القديم، تحطيما نهائيا وبصورة منظمة.

ويبدو للمتأمل فى سيرة الحركة الشعبية لتحرير السودان (والتي من الراجح أنها قد تأثرت بالتجارب الثورية فى أمريكا اللاتينية، وبالتجربة الكوبية خصوصا) أنها قد استوعبت الدرسين الأولين فى النموذج الجيفاري / الكوبي: التمرد المتطاول والإنطلاق من الريف، ولكنها لم تأبه كثيرا بالدرس الثالث والأخير المتعلق بضرورة تحطيم الجيش النظامي تحطيما نهائيا. السؤال هنا: لماذا اختارت الحركة الشعبية إذن إيقاف حرب الغوريللا والدخول فى اتفاقية سياسية وذلك قبل أن تستكمل تصفية المؤسسة العسكرية للعدو الاستراتيجي، وقبل أن تنضج عوامل الثورة الاجتماعية الشاملة؟ ولماذا رفضت مثلا خيار السلام قبل عشر سنوات، حينما كانت تواجه أسوأ انشقاق داخلي في تاريخها، وأكبر تراجع فى الميدان العسكري، ثم قبلته أخيرا ولكن فى وقت تحسن فيه وضعها السياسي والعسكري، بينما وصلت حكومة الإنقاذ (العدو الإستراتيجي) إلى أضعف حالاتها، وذلك فى أعقاب الإنقسام الذى وقع فى داخلها، وما تبعه من بلبلة فى منظومتها الفكرية، وخلخلة فى صفها القيادى، وإحباط نفسى فى قوتها القاعدية؟ أو إذا وضعنا السؤال بصيغة أخرى: هل يشير دخول الحركة الشعبية فى عملية السلام الى "تغيير إستراتيجي" (أو ربما إيديولوجي)

فى مسارها أملته ضغوط وإملاءات الواقع السياسي والعسكري، أم هو مجرد "استراحة محارب" يعاد فيها رسم الأدوار وترتيب القوى؟ وإذا قلنا أن الحركة الشعبية لم تغير إيديولوجيتها واستراتيجيتها،فهل يعنى ذلك أن إتفاقية السلام تحمل فى طياتها المضامين الاستراتيجية السابقة ذاتها ولكن بأشكال وأساليب جديدة؟

قد يقال هنا أن "الدّروس" التى استخلصها جيفارا من الثورة الكوبية هى دروس خاصة بتلك الثورة، وليست هناك ضرورة تحتم سريانها على الحالة السودانية، ثم يقفل النقاش؛ ولكن قد يقال أيضا أن "التصفية" التي يتحدث عنها جيفارا آخذة في التحقق ولكن على نار هادئة، إذ ليس من اللازم أن تقفز حرب الغوريللا بالمجتمع دفعة واحدة من مرحلة السكون إلي مرحلة الثورة الكاملة، إذ يكفى أن تصل به الى ما يسمى فى أدبيات اليسار "بالوضع الثوري" (revolutionary situation)، وهو حال تواجه فيه الدولة المركزية تحديا من داخل أروقتها أو من داخل المجتمع يتعذّر معه حفظ الأمن والإستقرار،(ناهيك عن تخفيف المعاناة الاقتصادية)، وهو الوضع المثالي الذي سيوفر المناخ المطلوب للثورة الاجتماعية الفعلية، حيث تتاح للمجموعات الثورية الاستيلاء على السلطة وإحداث التغيير الجذري الذى ترجوه. على أن ذلك لا يتم إلا فى وجود "حزب طليعى" يناط به تسريع الوضع الثورى وقطف ثماره (وفى هذه الحالة لا ندرى ما إذا كانت الحركة الشعبية ستكون هي ذاتها "الطليعة" التى يناط بها إكمال تصنيع الوضع الثوري وتعميمه فى غرب البلاد وشرقها،أم أن ذلك الدّور سيترك للحزب الشيوعي القديم،أم للحركات الثورية الناشئة فى مناطق التهميش؟) ولكن وكيفما كان الأمر فاتفاقية السلام وإن بدت للبعض كأنها مناقضة فى ظاهرها لمشروع "الثورة الإجتماعية" إلا أنها تجئ (بحسب هذه الرؤية) متزامنة مع مرحلة نضج فيها الوضع الثوري؛ مرحلة تتوارى فيها (الغابة المسلحة) فاتحة المجال لمرحلة (المدينة المناضلة)،إذ أن حرب الغوريللا مهما تطاولت لا بد أن تعقبها فترة تتشكل فيها صيغة تكاملية بين القوى المسلحة التى كانت تقود

النضال العسكرى فى الغابة، والقوى المدنية التى كانت تقود النضال السياسي فى المدينة، بحيث يعمل مقاتلو الحركة الشعبية على "تثوير" قطاعات المهمشين فى المدن، ويعمل أولئك على "تسييس" المقاتلين. ومن خلال هذا التثوير والتسييس المتبادل يتم تفكيك ما تبقى من النظام القديم، فينفتح المجال للثورة الاجتماعية الشاملة.

أما أن دخول الحركة الشعبية فى عملية السلام يمثل استكمالا لفكرة الثورة الإجتماعية الشاملة وليس خروجا عليها أو تعديلا فيها فيتأكد من خلال ثلاثة محاور "تفكيكية" ثابتة (على الأقل) يمكن ملاحظتها فى فكر الحركة وممارستها: عزل حكومة الإنقاذ (إبان المفاوضات وبعدها) عن محيطها الحيوي وعمقها الإستراتيجي؛ إفراغ مؤسسات الدولة المركزية (الجهاز التشريعى / القضائى / المؤسسة العسكرية / البنك المركزى..الخ) وعزلها عن مركز (أو مراكز صناعة القرار)؛ الإيحاء (وربما الدّفع) للحركات الثورية الأخرى بمواصلة حرب الغوريللا فى مناطق أخرى من البلاد.

أما عزل "العدو" عن عمقه الإستراتيجي فيبدو فى موقف الحركة الشعبية الرامى لاجراء مفاوضات منفردة مع المؤتمر الوطنى على غرار اتفاقية كامب ديفيد بين المصريين واسرائيل. وعلينا هنا أن نتذكر أن أهم مبدأ في التفاوض المصرى الإسرائيلى (والذى جرى في السبعينيات من القرن الماضى تحت رعاية الرئيس الأمريكى كارتر ووزير خارجيته سايروس فانس) هو ضرورة إبرام "صلح منفرد" بين مصر وإسرائيل عن طريق "عزل" مصر عن الدول العربية الأخرى (سوريا والاردن) التى تشاركها في القضية وتشكل مجالها الحيوى، ثم عزل قضية المستوطنات الإسرائيلية في سيناء عن الإستيطان الإسرائيلى في غزة والضفة الغربية والجولان. فالسمة الغالبة في تلك الإستراتيجية التفاوضية "التفكيكية" هى التركيز على مبدأ التجزئة والفصل، تجزئة موضوعات النزاع وفصل الأطراف المعنية بالنزاع عن بعضها، أى أن تفصل الأطراف المفاوضة فصلا تاما عن الأطراف الأخري التى تشاركها في القضية، وتمثل عمقها الإستراتيجي، ولكنها قد تختلف

معها في أسلوب النضال، أو في أسلوب التفاوض، أو في بعض تفاصيل التسوية، أو نحو ذلك من الأمور الثانوية.

فإذا تأملنا في هذه الإستراتيجية وحاولنا أن ننظر من خلالها الى مفاوضات السلام بين الحركة الشعبية وحكومة الإنقاذ فسنجد كثيرا من العناصر المتشابهه؛ إبتداء بفكرة منتجع نيفاشا الكيني التى تكاد تكون تكرارا لفكرة منتجع كامب ديفيد، ومرورا بتحول الولايات المتحدة من دور الوسيط الى دور "الشريك" في عملية السلام وانتهاء بالإصرار على "عزل" حكومة الإنقاذ (ربما بموافقة منها ولكن تحت التهديدات والضغوط الأمريكية) عن محيطها الحيوى الداخلى (المتمثل في القوى السياسية الشمالية) وعن محيطها الحيوى الإقليمى (المتمثل في الدول العربية والإسلامية). وقد يقال هنا كيف تمثل الأحزب الشمالية "عمقا حيويا" لحكومة الإنقاذ وهى،أي تلك الأحزاب، تندرج مع الحركة الشعبية في تنظيم سياسي / عسكري واحد ظل يقاتل حكومة الإنقاذ منذ نشأتها؟ وهذا صحيح، ولكن ينبغى أن نفرق بين النخب الفوقية والقوى الإجتماعية القاعدية التى تتابعها حينا وتنفصل عنها أحيانا، كما ينبغى ألا تخدعنا صيغة "التحالف التكتيكي" الذى جمع بين تلك النخب والحركة الشعبية. فالتفرقة الأولى بين النخب القيادية فى تلك الأحزاب وقواعدها تفرقة هامة، لأن قواعد الأحزاب فى الشمال هى قواعد إجتماعية مشتركة بين حكومة الإنقاذ وغيرها من النخب، هذا الإشتراك " القاعدي / الثقافي" كان ينبغى أن يوضع من قبل حكومة الإنقاذ في خانة الثوابت الإستراتيجية، وأن يرتب عليه موقف سياسي تصالحي مع الأحزاب الشمالية المعارضة، فيعترف بها طرفا ثالثا في المفاوضات كما كانت طرفا في النزاع، ويتنازل لها في بعض الأمور كما فعل مع الحركة الشعبية، خاصة وأن الحرب لم تستعر أصلا بين الحركة الشعبية والإنقاذ إلا بسبب تلك القاعدة الإجتماعية / الثقافية. ولكن لارتباك في الرؤية الإستراتيجية، أو لأمر آخر لا نعلمه، فضلت حكومة الإنقاذ أن تترك مجالا واسعا للخلافات الثانوية بينها وبين الأحزاب الشمالية أن تتحول لتناقضات أساسية، فوقعت فى

الفخ الذى نصبته لها الحركة الشعبية من حيث لا تدرى، ووفرت لها بذلك ذخيرة كبيرة صارت تراهن من خلالها على هشاشة النظام الإنقاذي وحتمية تفككه وتلاشيه.

ثم يضاف الى هذا أن الرؤية "التفكيكية" للحركة الشعبية كانت تتناغم مع الرؤية الأمريكية التى تتركز على أمرين اثنين لا ثالث لهما: المد الإسلامي والنفط. أما المد الإسلامي فيمكن (بحسب الرؤية الأمريكية) تحجيمه واحتواؤه من خلال إتفاقية السلام، وذلك بعزل الفصيل الإسلامي (ما بعد الترابي) ثم إدراجه في شبكة من الإلتزامات الجديدة والمؤسسات المعقدة، يفقد عن طريقها القبضة السياسية القوية التى كان يتمتع بها من قبل، ولكن دون تجريده بصفة كاملة من كل إمتيازاته السياسية فيضطر للتقارب مرة أخرى مع فصيل الترابى المناوىء له، فتظل الحرب بينهما مشتعلة، مما يسهّل عملية التفكيك. أما من ناحية أخرى فقد يعتقد بعض مهندسى السياسة الأمريكية أن خير أداة لتحجيم ما تبقى من الحركة الإسلامية واحتوائه هو وجود نظام سياسي مخلّط تشارك فيه (أو تهيمن عليه) الحركة الشعبية وحلفاؤها من اليساريين (المعدلين) والعلمانيين والمجموعات الثورية المنحدرة من إثنيات غير عربية. وهو خيار وإن كان غير مضمون العواقب (إذ قد يؤدى أيضا الى تزايد النزعة الأصولية الإسلامية)، الا أنه أفضل من وضع ينفصل فيه الجنوب تماما عن الشمال، فتتحرر الأصولية الإسلامية عندئذ من حرب الإستنزاف، وتستفرد بالشمال السودانى، فتصبح مصدر خطر أكبر في المنطقة. أما فيما يتعلق بالإمدادت النفطية فان بعضا من المحللين يعتقد أن الولايات المتحدة تراهن على إنشاء شبكة نفطية بديلة في القارة الأفريقية، يجمع فيها نفط السودان و تشاد ثم انجولا ونيجريا والكميرون لينتهى في الولايات المتحدة عبر خليج غينيا فالمحيط الأطلسي، وتكون الولايات المتحدة قد انفكت بذلك من استراتيجيتها النفطية الراهنة المعتمدة على الشرق الوسط وحده. ولأن نجاح مثل هذه الاستراتيجية يقتضى استقرارا في المنطقة فقد لا تميل الولايات المتحدة للدفع باتجاه انفصال فى الجنوب تتولد عنه بالضرورة سلسلة من الكيانات الانفصالية المتناحرة.

أما أن الحركة الشعبية قد أصرت على اثبات حق تقرير المصير في الاتفاقات فان ذلك لا يعنى فى المحصلة النهائية أنها ستجعل الإنفصال خيارها الأول، ذلك لأسباب عديدة، منها أولا: الرؤية الاستراتيجية التى أشرنا اليها آنفا، إذ أن الحركة باتت تعتقد أكثر من أى وقت مضى أن الوضع الثورى يتحرك لصالحها، مما يمكنها أن تنال أغلبية برلمانية مريحة في أى انتخابات قومية قادمة، فيكون الإنفصال بالجنوب غير ذى معنى طالما أنه بات فى مقدور الحركة أن تسيطر على الشمال والجنوب معا؛ ومنها ثانيا أن النخب اليسارية والعلمانية في الشمال يمكنها إذا وجدت السند القانونى والدعم المادى (وهو ما تستطيع الحركة الشعبية أن توفره) أن تمثل مضادا أيديولوجيا وسياسيا قويا يحجم الحركة الإسلامية ويضعف نفوذها في المدن، ويجعل التشريعات الإسلامية التى أقرتها الإتفاقية غير ذات بال من الناحية العملية؛ ومنها ثالثا أن النخب السياسية التقليدية (الإتحادى والأمة) والتى تم تطوير التناقض الثانوي بينها وبين الحركة الإسلامية ليصير تناقضا أساسيا وعدائيا، لن يكون فى مقدورها أن تطرح رؤية متماسكة للبناء الوطني، ولن يكون من الصعب عندئذ أن تتواصل عملية إفراغها من محتواها الإسلامي / التاريخي، واستيعابها وتوظيفها في مشروع "السودان الجديد" الذي تدعو له الحركة الشعبية وحلفاؤها في الداخل والخارج

(د) إتفاقية مشاكوس: كيف نقرؤها؟

انتهينا فى المقال السابق الى القول بأن دخول الحركة الشعبية في اتفاقية السلام قد لا يعنى أنها أحدثت تغييرا أساسيا فى أيديولوجيتها أو إستراتيجيتها،ولكنه قد يعنى أنها تحاول من خلال عملية السلام الإنتقال إلي شوط جديد من أشواط الاستراتيجية القديمة ذاتها؛ استراتيجية التحضير للثورة الاجتماعية الشاملة والتعجيل بها.ثم أشرنا إلى بعض الموجهات "التفكيكية" التى قد ترتكز عليها فى مسيرتها القادمة، وفصلنا القول فى واحدة منها(عملية التفاوض ثم الإتفاق المنفرد مع المؤتمر الوطني)، ونواصل الحديث هنا عن بقية تلك الموجهات، والتي يأتي على رأسها عزل مؤسسات الدولة القومية، وإفراغها من أى قدرة حقيقية على صناعة القرار.ولكن هذا قول لا يتضح الا بمزيد من التدقيق، لأنه يتعلق فى تقديرنا بجوهر الإتفاقية وبالفلسفة الأساسية التى تستند عليها.

لقد صار من شائع القول بين نقلة الأخبار أن اتفاقية مشاكوس هى "الإطار المرجعى" لما تلاها من اتفاقات بين الحركة الشعبية وحكومة الإنقاذ، ولكن لم نر أحدا يسأل عن الإطار المرجعي الذى تستند عليه اتفاقية ماشوكس ذاتها، وما أن حاولنا ذلك حتى بدأنا نشتم فيها رائحة النظرية الوظيفية. وأول ما يفوح من الوظيفية هو توجهها الفلسفي المعادى للدولة(anti-statist)، إذ أن الدولة القومية في نظر الوظيفيين هي "عائق" يقف أمام المصالح والحاجات المشتركة، ويصّد عن تحقيقها بالكفاءة المطلوبة، ولذلك فهمم ينادون بتجاوز مفهوم الدولة القومية ذات السيادة، مع ما يتبع ذلك من تجاوز لمفهوم حكم الأغلبية، وما يتصل به من مفهوم التسلسل الهرمي للسلطة، وكل ذلك يقود بالطبع إلي الإنصراف عن مؤسسات الدولة القائمة، وإنشاء شبكة من المؤسسات البديلة تكون "وظيفتها" الأساسية خدمة وتحقيق بعض المصالح والإهتمامات المشتركة التى يقع عليها إختيار الفاعلين (أو اللاعبين؟)الأساسيين في الساحة السياسية. ويدّعى "الوظيفيون" علاوة على ذلك أن "الكفاءة"، والكفاءة وحدها، في أداء تلك "الوظائف" هي التي

ينبغي أن تحدد "ولاء" الأفراد والمجموعات لتلك المؤسسات. فكأننا نستطيع (وفقا لهذه النظرية) أن نتفادى صراع المجموعات حول الدولة بالنأي عن الدولة ذاتها، وإدراج تلك المجموعات في شبكة أخرى من المؤسسات الإدارية على المستوى الأمني والإقتصادي، تخطيطا وتنفيذا، ودفعها نحو التوازن والإستقرار من خلال ترتيبات إقتصادية مشتركة تستند على مواثيق ذات ثقل دولى يفوق قدرة الدولة القومية، بحيث ترغم الحكومة المركزية على التخلي عن عدد من الوظائف والإختصاصات "القومية" ليتم "تخصيصها" ثم إدراجها في عدد من الوحدات الإدارية / السياسية الجديدة، أو قل المفوضيات المشتركة، التى يراد لها أن تتطور تدريجيا نحو المزيد من التشابك والتكامل المؤسسي، فيتمهّد الطريق بذلك لبروز نخب بيروقراطية وسياسية جديدة، تتمتع بقدرات إدارية وميول "نفعية" ملائمة لمثل هذه العمليات، كما تتمتع بعقلية براجماتية مخالفة لعقلية السياسيين والعسكريين القدامى الذين شاركوا في الحرب.

فالتكامل المؤسسي وفقا لهذه النظرية سيؤدى لانسياب المعلومات، و تعزيز الثقة، و بروز قيم مشتركة، وبلورة مصالح إقتصادية مشتركة، وذلك كله تحت مظلة الرقابة الدولية الصارمة على مصادر التسلح وموارد الإقتصاد(الجيش والنفط) التي يشتد النزاع بسببها بين الأطراف المتحاربة. ويزعم "الوظيفيون" أنه متى ما وضعت مثل هذه اللبنات المؤسسية الإبتدائية، فإن عملية التكامل ستنطلق وستستمر عن طريق التعزيز الذاتي، وعن طريق التغذية الراجعة المتدرجة. فإذا علم هذا فلا غرو إذن أن يكمن جوهر الاتفاق في الإلتزام المسبق بمبادىء وسياسات وإجراءات لا تعرف نتائجها، إذ المقصود هو أن تترك هذه النتائج لما يسمى بديناميكية الظروف. (فى مذكرات له ذكر محمد ابراهيم كامل وزير خارجية مصر فى عهد الرئيس السادات أن بريجنسكي، مستشار الرئيس الأمريكى للأمن القومي، كان يعيد على مسامعه باستمرار أن التسوية لا يمكن أن تتحقق دفعة واحدة، ثم أخذ يشرح نظريته، هكذا يقول محمد ابراهيم كامل، عن ديناميكية الظروف(dynamics

of situations)، أي أن الظروف السياسية لها قوة دفع ذاتية، وكل ظرف يهيئ المناخ لظرف جديد يتولد عنه.هذا، وليس بمستغرب أن تظل هذه النظرية التى اهتدى بها الأمريكيون في إدارتهم لمفاوضات كامب ديفيد، هي ذاتها دليلهم فى منتجع نيفاشا، فهناك دائما "مآلات" ينبغى أن تترك "مجهولة" (هل تتذكرون نظرية رولز عن حجاب الجهالة؟)، فالجهالة هى التى ستعزز الاندفاع والاستمرار في عملية السلام، إذ أن أية خطوة يتم تحقيقها،مهما صغرت، فإنها ستؤدى إلي خطوة أخرى أهم منها، أى أن حلحلة النزاع المسلح تبدأ بدفع الأطراف المتحاربة بالانسياق في شبكة جديدة من العلاقات والمؤسسات، والتى ستفرز بدورها نفسيات جديدة ومناخا مغايرا، ومصالح متجددة، قد تؤدى في المحصلة النهائية الى تعديل في الرؤى وتليين في المواقف، وذلك هو معنى القول أن أن التحول من النزاع الى السلام يمكن أن يتم عن طريق التكامل المؤسسي. ولكن "المؤسسة" هنا لا تعنى مؤسسات الدولة القومية القديمة، وإنما يقصد بها "تمييز" أحد المجموعات ووضع موارد مادية معلومة تحت اختصاصها، بحيث تتمكن من "تأسيس" بعض القيم والرؤى التي كانت تقاتل من أجلها، مع تحصين كامل لهذه العمليات التمييزية والتأسيسية من أي محاولة لاحقة للنقض أو المراجعة قد تهم بها مستقبلا إحدى الجهات المتعاقدة، أو إحدى الجهات المناوئة لها(سواء جاءت عن طريق انتخابات شعبية عامة، أو حتى انقلاب عسكري). الإفترض هنا أنه كلما تعددت وتشابكت أجهزة وأنظمة اقتسام السلطة، كلما تضاءلت فرص العودة الى السلاح، أو الى الأغلبية العددية (الديموقراطية) لحسم الخلاف. ولقد عبر العقيد قرنق عن ذلك صراحة في خطاب له بنيروبى بمناسبة التوقيع على تلك الإتفاقية في الخامس من يونيو ٢٠٠٤، قائلا: "إن الاتفاقات الستة تعكس-بالنسبة الى أولئك الذين وجدوا فرصة للإطلاع عليها- "شبكة معقدة من المؤسسات الحكومية، ومن الحسابات المبلبلة للعقول فيما يتعلق بقسمة السلطة والثروة والترتيبات الأمنية". وهذا كما ترى ترتيب "تفكيكى / اشتباكى" يختلف تماما عن مفهوم وتراتيب النظام

الفيدرالي، الذي تتخلى فيه الحكومة المركزية عن الوظائف والاختصاصات لإدارات سياسية أخرى منفصلة ومستقلة عنها. هذا الترتيب الوظيفى، والذى لم ينتبه له المحللون، يعتبر في تقديرنا من أهم وربما أخطر سمات إتفاقية السلام الأخيرة، ليس لأنه ينصرف عن مؤسسات الدولة القومية ويتركها لشأنها، وإنما لأنه يتعمد "إفراغ" تلك المؤسسات من معظم الصلاحيات التشريعية والإقتصادية والتخطيطية والرقابية. وإذا سارت هذه الإتفاقية وفقا لمضامينها الفلسفية المشار إليها فإنه سرعان ما يكتشف المجتمع السياسي السوداني أن الدولة المركزية وأجهزتها المختلفة، كالقوات المسلحة والبنك المركزى والجهاز التشريعي، ليست بذات أهمية، وأن القابض عليها لا يقبض سوى الريح. ولعل هذا هو ما كان يقصده العقيد قرنق وهو يتحدث(٢٤ مارس ٢٠٠٢) الى جمع من السودانيين في واشنطن عن "تفكيك" نظام الإنقاذ عن طريق المفاوضات.

لقد حاولنا آنفا أن نقرأ اتفاقيات السلام بين حكومة الإنقاذ والحركة الشعبية في ضوء النظرية الوظيفية، وقد ساعدتنا تلك النظرية في الكشف عن سر الإصرار المتعمد على الشبكات الإداريـة المعقدة، والحسابات "المبلبلة للعقول" ، كما جاء في تعبير العقيد جون قرنق. ولكن النظرية الوظيفية ذاتها لم تخلو من العيوب، وقد تعرضت لكثير من الإنتقادات والتعديلات حتى تحول بعض أصحابها الى ما سمى "الوظيفية الجديدة". أول تلك الإنتقادات هو أن الأطر المؤسسية الجديدة مهما تكثفت لا تكون وحدها كافية لتعزيز الثقة، بل أنها ستقود، أول ما توضع موضع التنفيذ، الى خلافات جديدة تتبلور في اتجاه النزاع، أما الإنتقاد الثانى فهو أن المجموعات التى سترفّع الى قيادة هذه المؤسسات ستسعى للإستحواز على "الموارد الحرجة" (critical resources) التى تعتمد عليها بقية فئات المجتمع، وستسعى لسن قوانين تكرس من خلالها رؤيتها ومصالحها، فتستثير بذلك حفيظة وغيرة مجموعات سياسية واجتماعية أخرى ممن لم تشملهم الإتفاقات، فتكون تلك بداية لصراع آخر، أما الإنتقاد الثالث فيتوجه الى فكرة "تمييز"

أحد أطراف النزاع و"تأسيس" وضع جديد خاص بها، إذ أن مثل هذا التمييز لا يكون ممكنا إلا "بسحب" الموارد من قطاعات أخرى في المجتمع، فتندفع هى الأخرى للدفاع عن مصالحها و"لتأسيس" رؤيتها، مما يعنى أن هذه الفكرة تحمل بذور النزاع في داخلها، إذ أن نجاحها فى منطقة ما سيكون هو ذاته بداية لاندلاع الحرب فى منطقة أخرى.

وهكذا، وبعد أن ساعدتنا النظرية الوظيفية في الكشف عن الرؤية التحتية التى بنيت عليها إتفاقات السلام بين حكومة الإنقاذ والحركة الشعبية، وأبدت لنا جانبا متفائلا للأمور، أطلت "الوظيفية الجديدة" برأسها لتكشف عن النزاعات الأخرى التى يمكن أن تتولد عن اتفاقات نيفاشا، ولتبدى لنا صفحة أقل تفاؤلا. وبالفعل، وقبل أن تدخل اتفاقات نيفاشا حيز التنفيذ، اندلعت مشكلة أخرى في أقليم دار فور، ثم تفاقمت في فترة وجيزة لتصبح أكثر خطورة على الوطن من مشكلة الجنوب التى تم التوصل الى اتفاق حولها.

لقد حاولنا فى هذه المقالات أن نكشف عن "فهمنا" لما نتصوره من رؤى استراتيجية للحركة الشعبية، وقد نكون فى هذا مخطئين، ولكن لئن نضع آراءنا المخطئة على طاولة البحث، فيراها من هو أعلم منا، ويقوم بتصويبها، خير وأنفع من التكتم عليها، والتعامل مع الآخرين على أساسها. وحتى يكتمل النفع، فنود أن نطرح عددا من الأسئلة التى لم يترجح لنا فيها شي، والأسئلة كثيرة ولا تنقطع، منها مثلا: كيف تنظر الحركة الشعبية لحركات التمرد فى دار فور وغيرها؟ هل ترى فيها "حليفا استراتيجيا" يجب دعمه حتى يحصل على مثل ما حصلت عليه الحركة الشعبية فى نيفاشا، أم ترى فيها "منافسا" يقوّض ما تحقق فى تلك الإتفاقية؟ وهل ستسعى الحركة بصورة جادة نحو "تحول ديموقراطي" فى البلاد؟ وماذا تقصد "بالديموقراطية"؟ هل تقصد أنها ستقبل مثلا بحكم الأغلبية إذا جاء لغير صالحها؟ أم أنه "كلما انحسر نفوذها شمالا عادت لخيار الإنفصال بالجنوب"؟ وهل ستسعى لاكتساب أغلبية حقيقية فى شمال السودان من خلال تحالفات مع ممثلي القوى "التقليدية" (قيادات الطرق الصوفية وزعماء القبائل والعشائر)، أم أنها ستغض الطرف

عن هؤلاء وتحصر نفسها فى فصائل اليسار؟وكيف ستكون علاقتها مع الحزب الشيوعي؟ هل ستعتبره أحد الفصائل الثورية التى ينبغى أن تندرج فى استراتيجية السودان الجديد تحت قيادتها، أم ستعتبره الحزب الطليعي الذى سيقود هذه المسيرة؟وما هى رؤيتها للتنمية الإقتصادية التى ظلت تمنى بها قطاع المهمشين فى الشمال والجنوب؟ متى تبدأ هذه التنمية ومن أين؟ وهل يبنى "السودان الجديد" فى اتجاه اشتراكي معدّل أم رأسمالي ملطّف؟ وماذا ستفعل بجيشها الشعبي في الجنوب؟ هل سيكون هو نواة الحزب أم أنه سيحتفظ به بعيدا عن السياسة؟وهل سيفسح لرجال الأعمال والعمال ورجال الدين وزعماء القبائل موقع في داخل الصّف القيادي للحركة على حساب الجنرالات وأصحاب الرؤى الأيديولوجية والنزعات الراديكالية؟ أم أن الحركة تخشى من حدوث "ثورة فى داخل الثورة" كما وقع لغيرها من الحركات الثورية؟ وكما وقع لنا نحن فى الحركة الاسلامية؟

الفصل العاشر

محاورات مع القراء

(أ) ويسألنى الشيخ السنوسى

الشيخ ابراهيم السنوسى صديق قديم، يكبرنى ببضع سنوات، التقيت به أول مرة عام ١٩٧٠ فى سجن كوبر العمومى بالخرطوم بحرى، ولم يكن ابراهيم يحمل يومها لقب "شيخ" ولكنه كان من نشطاء الحركة الإسلامية الذين انخرطوا فى الأعمال الجهادية، وأبلوا فيها بلاء حسنا، وقدم هو وأسرته تضحيات كبيرة فى سبيل الحركة الإسلامية، فاستحق عن جدارة لقب "الشيخ" من تلك الجهة. وقد سرنى أن يكتب معقبا على مقالى لما فى ذلك من دلالة على أن بعض "إخواننا الكبار" يقرأون أحيانا ما نكتب فى الصحف ويعلقون عليه.

ولكنى ترددت أول الأمر فى الرد على ما كتب، اذ رأيت أنه لم يورد اعتراضا على الوقائع الأساسية التى اعتمدت عليها فى مقالى، وهى لقائى بالترابى فى لندن حيث أشاد بالقدرات الفكرية للأستاذ علي، والإجتماع الذى انعقد فى منزل عثمان خالد حيث رشح فيه الترابى لموقع نائب الرئيس، وإجتماع الترابى / البشير الذى أقر فيه تعيين على عثمان نائبا أولا لرئيس الجمهورية. هذه هى الوقائع الثلاث الرئيسة التى قدمت فى ضوئها تحليلا لمرحلة من مراحل النزاع بين الإسلاميين فى السودان، وتبين لى فيها أن موقع "رئاسة الجمهورية" كان واحدا من أهم محركات النزاع، وأن ذلك النزاع لم يكن فى بداياته نزاعا حول المبادىء أو القيم أو الدستور أو الحريات أو "القضايا الأصولية والإنسانية" كما أراد البعض أن يصوره. ثم ازداد ترددى لما رأيت أن الشيخ ابراهيم لا يهتم بشىء مما كتبت اهتمامه بشخص الترابى، فتخوفت من أن يتمحور الحوار حول تلك المساحة الضيقة فتطغى العصبية الحزبية على القراءة الموضوعية للأحداث، وندخل فى منطقة "الحزام الحساس"، ويضيع ما نحن بصدده من محاولات لإرساء القواعد لمرحلة جديدة من الإصلاح الداخلى فى الحركة الإسلامية تقوم على: الفحص الدقيق لمكونات الأزمة التى تمر بها، والنقد الأمين الصارم لهذه المكونات، واقتراح رؤية بديلة للخروج من الأزمة. ولكنى لما رأيت أن متن حديثه يسير فى اتجاه مصادرة حقى فى الكلام، تارة بحجة اغترابى وبعدى عن الساحة وانعزالى، وتارة بحجة أن وجودى

فى الحركة الإسلامية، يوم كنت بالداخل، كان هامشيا، وثالثة بأن ما أقوله لا يعدو أن يكون ضربا من التخيلات والظنون السيئة اتباعا لنظرية المؤامرة، هذا "التكتيك" الذى يعتمد على "ازاحة" الكاتب وإسقاطه من منصة الحوار، ليس بتفنيد ما يكتب ولكن بغمزه حتى يكف عن الكتابة، هو الذى جعلنى أمسك بالقلم وأكتب من أجل "التأريخ والحقيقة" أيضا، إذ يبدو أن الوقت قد حان بالفعل لمواجهة النفس، وللمراجعات النقدية الصريحة لمسيرة الحركة الإسلامية، ولاكتشاف الأخطاء الجسيمة التى وقعنا فيها، وذلك قبل أن ينجح بعض إخواننا الكبار "الذين صنعوا النكسة" فى الهيمنة على التأريخ وتوظيفه سياسيا، كما هيمنوا من قبل على الحركة الإسلامية ففعلوا فيها الأفاعيل.

(٢)

ولنبدأ باعتراضه "التكتيكى": أننى كنت بالخارج مغتربا دون اتصال، (اتصال مع من لا أدرى) فلم أشهد هذه الوقائع، وأننى حتى حينما كنت فى داخل السودان لم يكن لى إلا وجود هامشى فى مجاس الشورى (دون تكليف رسمى وغوص عميق، كما ورد فى عبارته)، وأننى أسرد معلومات خاطئة وأقوم بتحليلات مضلله اتباعا لأصحاب نظرية المؤامرة.

والإعتراضان الأول والثانى يثيران مسألة فى منهج الدراسة العلمية للتاريخ، فكأنه يريد أن يقول أنه لا ينبغى لأحد أن يرصد وقائع التاريخ ويحللها(خاصة تاريخ نزاع الإسلاميين فى السودان) إلا إذا كان هو شخصيا حاضرا لتلك الوقائع وشاهدا عليها بنفسه، وهذا مثل أن يقال لطبيب أنه لا يجوز له أن يفحص "جثمانا" ليحدد ما إذا كان صاحبه قد مات مطعونا أو مخنوقا إلا إذا كان قد حضر شخصيا لحظات المشاجرة، ورأى بأم عينه سلاحا يخترق الحجاب الحاجز أو حبلا يلتف حول العنق. ومثل هذا القول لا يلتفت إليه لأنه يخالف ما أنتهى إليه أهل العلم فى سائر الفنون، فالعلم لا يقوم فقط على "الحضور الشخصى"، إذ ليس من الضرورى مثلا أن أشهد تحطم الطائرة التى توفى فيها اللواء الزبير، ثم أحضر الإجتماع الذى انعقد بمنزل عثمان خالد، ثم أصحب الترابى فى اجتماعه مع البشير حتى يحق لى من بعد ذلك أن أتحدث عن هذه الوقائع وأحللها وأستخلص منها بعض

النتائج. وإذا سرنا على منطق "الحضور الشخصى" هذا، فإن الشيخ إبراهيم أيضا وبرغم وجوده المستمر فى الخرطوم، وبرغم وجوده الشخصى المتطاول فى القيادة العليا للحركة الإسلامية، وبرغم ملازمته المستمرة للدكتور الترابى إلا أنه لم يشهد كل هذه الأحداث، وإنما اعتمد مثلى على "رواية" من حضرها، فما هو الفرق بين من يستمع الأخبار والروايات وهو فى بيته بالخرطوم، ومن يستمع الروايات ذاتها وهو فى بيته بواشنطن أو غيرها؟ وحتى إذا سلمنا بنظرية الحضور الشخصى، فهل كل من شهد حدثا علم ما فيه من دلالات، وما يتصل به من خلفيات، وما ينتهى إليه من مآلات؟ على أننى لم أخطف هذه الروايات خطفا من أفواه المارة، وإنما جلست واستمعت لبعض من شاركوا فيها، وسألت ثم حددت مكان الإجتماع وزمانه وذكرت عشرة أسماء ممن حضروا ذلك الإجتماع، ولم يكذبنى حتى الآن واحد منهم، وكلهم بحمد الله أحياء يمتلكون الهواتف ويقرأون الصحف، فكيف أتهم بعد هذا بأنى "أسرد معلومات خاطئة" أو أتبع محض الخيال؟

(٣)

ثم أننى لم أكن غائبا عن السودان بالطريقة التى يوحى بها مقاله، فقد شهدت سنوات الإنقاذ السبعة "الصعبة" الأولى (١٩٨٩- ١٩٩٦)، وشاركت فى كل الإجتماعات التى كان مسموحا لنا بالمشاركة فيها، والتقيت بمعظم المسئولين العسكريين والمدنيين الذين كان متاحا لنا أن نلتقى بهم، ليس مجرد لقاءات عابرة، وإنما عملت وتعاملت من الكثيرين منهم، واطلعت على كثير من الوثائق وشاركت فى مناقشة بعضها. صحيح أننى لم أكن "مواظبا" على الحضور الى المؤتمر الشعبى العربى الإسلامى صباحا والى "المنشية" مساء، كما كان يفعل الكثيرون ممن تفرغ لهذا النوع من النشاط، ولكن الصحيح أيضا أن معرفتى كانت وثيقة بالدكتور الترابى وبالحركة الإسلامية والتى عملت فى صفوفها منذ أواسط الستينيات فى القرن الماضى، وسلخت سنين عددا من عمرى فى دراستها وتتبع تطوراتها، ولكن كل ذلك لا يؤهلنى فى نظر الشيخ السنوسى لأن أفسر حدثا، أو أتوصل الى نتيجة، أو أبدى رأيا لأنى كنت غائبا ولم أتصل "بجميع الأطراف فى الحركة الإسلامية"، وهذا بالطبع هو بيت قصيده، وهو ليس وحده فى هذا، فكثير من إخواننا الكبار الذين ساهموا فى

صناعة "الكوارث الإسلامية" يسيرون على هذا التكتيك: كل من يريد أن يكتب عن الحركة الإسلامية عليه أن يأتى إلينا أولا، فنحن الذين صنعنا الحدث (الكارثة)، ونحن الذين نملك أدق المعلومات عنه، ونحن الذين نملك أصح التفسيرات له. ولقد كنت لعهد قريب أقع فى مثل هذا الفخ، فترانى أزاحم فى المركبات العامة، لأطوف على "إخوانى الكبار"، أطلب المواعيد وأترجى المقابلات، أبحث عن "الحقيقية والتاريخ"، وهم مطمئنون فى منازلهم. ولكنى الآن صرت مقتنعا بأن هذه المعادلة يجب أن تعدل، وأن الذين كانوا يتكلمون طيلة العشر سنوات الماضية ينبغى أن يسمحوا لنا، نحن الصامتين، بأن نتكلم، وأن يسمحوا لنا كذلك بأن نجمع معلوماتنا بالطرق التى نشاء، ومن المصادر التى نريد، وأن نكون آراءنا بالطرق التى تروق لنا، ثم نطرحها لجمهور الناس، وعليهم هم هذه المرة يقع عبء الذهاب بمعلوماتهم ووثائقهم الى الجمهور، أما الزبد، أجاء منا أو منهم، فسيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فسيمكث فى الأرض.

ثم فى محاولة أخيرة "للإزاحة"، يلمزنى أخى السنوسى بأنى، علاوة على اغترابى وهامشيتى، لم أكن أشغل موقعا "رسميا" فى الدولة، كأنه قد عهد بى خبلا أو خيانة، أو كأنه لا يعلم كيف كانت توزع تلكم المواقع (الغنائم)، على أن المواقع الرسمية لا تعطى شاغلها نورا يمشى به فى الناس، أو بصيرة يفسر بها التاريخ.

(٤)

أما اذا عدنا من التكتيك الى الموضوع فنجده يثير ثلاثة اعتراضات أساسية على ما أوردت: أنه لم يكن هناك اتفاق على أن يكون الترابى رئيسا للجمهورية، وأن على عثمان لم يجاهر قط بترشيح البشير للرئاسة، وأنه لم يعقد اجتماع فى منزل عثمان خالد عقب وفاة اللواء الزبير لاختيار نائب، وأن الترابى لم يكتب الدستور بالطريقة التى يريدها، فلننظر فيها فيما يلى.

يقول الشيخ السنوسى: "بل ما أوردت من ترشيح د. الترابى للرئاسة، كما كان متصورا أو متفقا عليه، أمر غير صحيح تماما، بل ولا أعرف أى جهة فى التنظيم فى أى درجة

عليا أو دنيا، سرية أو علنية رشحت أو اتفقت على ترشيح الترابى للرئاسة". ولكنه لو قرأ الوثائق الداخلية للمؤتمر الشعبى، والتى وزرع بعضها على الفروع التنظيمية لعرف، إذ أنى ذهبت لأول مقدمى من الخارج عام ٢٠٠٠ الى منزل الدكتور الترابى من أجل المودة و"من أجل الحقيقة والتأريخ" أيضا، فأعطانى أحد معاونيه ملفا بعنوان(الأوراق بشأن الأزمة ومراحلها)، وهى أوراق كتبت بعناية وقصد بها تمليك العضوية بعض المعلومات "الخاصة" التى تساعدها فى فهم خلفيات النزاع وفى محاججة الطرف الآخر. جاء فى ورقة "بسط المعلومات" ما يلى: "كانت خطة الحركة بعد العام الثالث للتمكين أن تبرز الحركة كلها، وتتولى المسئولية مباشرة بكامل رموزها وخطتها، وتجلى ذلك فى قرار حل مجلس قيادة الثورة، وكانت الخطة أن يتولى أمين عام الحركة قيادة دولتها، ولكن خلصت الرؤية أن فى رئيس مجلس الثورة ما يحقق ذات الغايات". وبالطبع فان الأمين العام المشار إليه هو الدكتور الترابى، والوثيقة تذكر صراحة وجود خطة للحركة تقرر فيها أن يكون هو رئيسا للدولة. وإنكار الشيخ السنوسى لهذا الأمر فوق أنه لا يفيد إلا أنه أيضا يهدم أهم حجة كان ولا يزال يعتمد عليها الترابى، إذ يتهم المجموعة الأخرى "بخيانة عهد الحركة الإسلامية المعهود سرا بيمين مغلظ"، فهل تعتقد أن ذلك العهد المعهود سرا بيمين مغلظ هو أن يحمل الترابى عصاه ويرحل عن الساحة السياسية؟ ولذلك فإن ما أوردت فى مقالى من ترشيح للترابى "متصور أو متفق عليه" مأخوذ من هذه الوثيقة، والتى لا تتحدث عن مجرد "ترشيح" للترابى لرئاسة الجمهورية، وإنما تتحدث عن اتفاق سرى مسبق تم تضمينه فى الخطة الثلاثية الأولى. ثم تقول الوثيقة أنه عندما طرح موضوع رئاسة الجمهورية فى اجتماع للمكتب القيادى عدل عن الإتفاق السابق وتم التراجع عنه، أى بعبارة أخرى أن الترابى قد فقد رأى الأغلبية فى المجلس القيادى، وهذا فى تقديرى هو أهم حدث من أحداث النزاع من أولها الى آخرها، والترابى نفسه لم ينكر ذلك، إذ يرجع بداية الخلاف الى ذلك الوقت، ويلمح حينا ويصرح حينا آخر بأن "خيانة" قد ارتكبت ضده. أما الفريق البشير فقد ذكر صراحة أن الخلاف مع الترابى

يعود الى عام ١٩٩٢ (أنظر الأهرام، بتاريخ ١٦ديسمبر ١٩٩٩)، فاذا كان الشيخ السنوسى لا يعرف "جهة فى التنظيم، فى أى درجة عليا أو دنيا، سرية أو علنية رشحت أو اتفقت على ترشيح الترابى للرئاسة" فان عدم المعرفة من قبله لا ينفى وقوع هذه الحوادث.

ويسألنى الشيخ السنوسى ويرجونى أن أذكره: أين ومتى جاهر على عثمان برأيه فى ترشيح البشير، وأقول، مواصلة لما سبق، أن موضوع الترشيح لرئاسة الجمهورية قد طرح فى المجلس القيادى عند نهاية الخطة الثلاثية التى تتحدث عنها، فسأل الترابى الحضور: ومن هو مرشحنا لرئاسة الجمهورية؟ متوقعا أن تجىء الإجابة مؤكدة للعهد السابق "المعهود سرا"، ولكن على عثمان أجابه بأن "مرشحنا هو البشير"، ثم تكلم عوض الجاز مؤيدا لرأى على عثمان، ولعل الأكثرية قد سارت فى هذا الإتجاه، مما جعل الترابى يتأكد فى ذلك الإجتماع أنه قد فقد الأغلبية، وأن رأيا معاكسا لرأيه قد بدأ يتبلور فى داخل القيادة، مما جعله يحنى ظهره للعاصفة، وهو سياسى محنك، فيؤيد ترشيح البشير على مضض، ولكنه بدأ يعد العدة، على أثر ذلك الإجتماع، لإزاحة كل من على عثمان وعوض الجاز من المواقع التى كانا عليها، فأزيح على عثمان بالفعل من موقع نائب الأمين العام الذى ظل يشغله لسنوات طويله، كما أزيح عوض الجاز من موقع وزير شؤون الرئاسة. وسبب تلك الغضبة هو أن الترابى كان يتوقع من هذين الأخوين بالذات أن يقفا الى جانبه فى صراعه ضد العناصر العسكرية فى المجلس القيادى، بل إنه كان يأمل فى أن يقوما بتسهيل عملية "التسليم والتسلم"، وذلك هو ما قصدته بعبارة "دحرجة العسكريين الى خارج السلطة" التى وردت فى مقالى، ولم أقصد ما فهمه منها الشيخ السنوسى فى رده.

(٥)

ويقول الشيخ السنوسى فى مقاله الثانى: "وليس صحيحا أننا عقدنا اجتماعا فى منزل الأخ عثمان خالد لهذا الأمر، (اختيار نائب أول) ولو تم مثل هذا فقطعا لم يحضره د.الترابى، ولا سمعنا بجهة تنظيمية كلفت أحدا باعداد أسماء المرشحين للنائب الأول"، ثم

أخذ ينقل نصوصا من مفكرته اليومية. وطبيعى أن الإنسان يدون فى مفكرته اليومية بعض الأعمال الهامة التى يقوم بها، والشخصيات التى يقابل، ولكن من الطبيعى أيضا أن ما يقوم به "الآخرون" فى جهات أخرى من المدينة لا يجد سبيلا الى مفكرته اليومية، وانما يحتاج الى بحث خارج المفكرة. فلو أن الشيخ السنوسى، الباحث المهتم بالحقيقة والتاريخ، أغلق مفكرته واتصل بالأخ عثمان خالد لأكد له أن هناك اجتماعا انعقد فى منزله عقب وفاة اللواء الزبير ونوقشت فيه مسألة اختيار نائب أول، ولو سأل الأخ أحمد عبد الرحمن محمد لأكد له الحدث نفسه، ولزاده علما بأن الترابى هو الذى طلب منه أن يدعو لذلك الإجتماع، ولو سأل عبد الله حسن أحمد أو عثمان عبد الوهاب لأكدا له أنهما أيضا حضرا ذلك الإجتماع واقترحا أن يكون الترابى نائبا أولا لرئيس الجمهورية، ولو سأل محمد محمد صادق الكاروري لذكر له أنه أيضا حضر ذلك الإجتماع وأقترح أن يكون أحد العسكريين (بكرى) نائبا أولا، ولو سألت موسى حسين ضرار لما أنكر أنه قد حضر الإجتماع وأقترح بأن يحمل أسماء المرشحين الى الرئيس البشير (الإ أن الرأى استقر على أن يحملها الترابى نفسه، وقد كان).

فالخبر الذى أوردته فى مقالى صحيح، بل إن الشيخ السنوسى نفسه وبعد أن قطع بعدم صحته فى الجملة الأولى من نصه المشار اليه آنفا تراجع قليلا فى الجملة الثانية ليقول (ولو تم مثل هذا الأمر). والغريب أنه بعد أن صال وجال فى مفكرته وصل بنا الى المعلومة ذاتها التى حاول أن ينفيها: وهى ان اسم الترابى كواحد من المرشحين الثلاثة قد وصل الى سمع الرئيس البشير وبصره، وأن الذى أوصل ذلك هو الترابى نفسه، ولا يهمنا هنا إن كان قد فعل ذلك "عرضا" على صيغة المزاح، أو فعل ذلك على سبيل السخرية من صاحب الإقتراح. ويقول السنوسى: "ما سمعنا بجهة تنظيمية كلفت أحدا بإعداد أسماء المرشحين للنائب الأول"، ثم تراه يقول بعد قليل: " وخرجنا من ذلك الإجتماع (مع الترابى) بتكليف الأخ أحمد عبد الرحمن بأن يخطر الأخوة الكبار، ويتولى الأخ يس أخطار نافع، ...وأوكل الى إخطار الأخ على..."، هذا الكلام يناقض آخره أوله، كما هو ظاهر، إذ أن "إخطار" هؤلاء

الإخوة الذين يذكرهم ليس هو شيء آخر غير توجيه الدعوة اليهم للإجتماع بغرض مناقشة الموضوع واقتراح شخص لموقع النائب الأول.

على أن أهم ما استفدناه من مفكرة الشيخ السنوسى أنه استطاع من خلالها أن يقدم لنا صورة عن حالة الفوضى والإضطراب والعشوائية التى كان يدار بها التنظيم. فلا نسمع ذكرا للهيئة القيادية أو المكتب السياسى أو مجلس الشورى، ولا نسمع ذكرا للائحة أو دستور، كل ما نسمعه فى رواية السنوسى أن "شلة" من الإخوان الكبار اجتمعت فى منزل أحدهم ثم اتفقوا أو لم يتفقوا فقرروا أن يلتقوا فى مكان آخر، ثم انعقد اجتماع آخر فى منزل شخص آخر، ثم يذهب الشيخ السنوسى "مبكرا الى منزل الدكتور الترابى، ويشرب معه الشاى، (اى والله) ثم يخطره بما دار فى منزل الأخ على عثمان، وأن الإخوة اتفقوا أن يكون المرشحون على عثمان وعلى الحاج". ولا أجندة ولا وقائع ولا يحزنون، (ثم يتوعدنى: هذا هو التاريخ يا د. تجانى والناس أحياء فى السلطة أو خارجها)، وأقول له نعم التأريخ يا شيخ ابراهيم، ونعم التنظيم، وهكذا فلتدار الدولة الإسلامية وليزدهر نموذجها الحضارى.

ثم قلت إن الترابى كتب الدستور بالطريقة التى كان يريدها، واعترض الشيخ السنوسى على ذلك، وكنت أظن أنه سيقول أن الترابى لم يكتب الدستور وحده وإنما شاركته لجنة صغيرة أو كبيرة من القانونيين وفقهاء الدستور، وأنه (أى السنوسى) قد شارك فى تلك اللجنة بحكم تخصصه القانونى، وأن تلك اللجنة قد اعترضت على شيء من المواد التى وضعها الترابى، أو أضافت شيئا، أو نحو ذلك من أنواع المشاركة التى تكون حجة يستند عليها فيقال أن اللجنة لم تكن لتسمح له أن يكتب الدستور بالطريقة التى يريد، أما اذا كتب شخص دستورا ما، من ألفه الى يائه، غير مقيد من أحد فكيف يقال أنه لم يكتبه بالطريقة التى يريد؟ وهل يتصور أن يكتبه بالطريقة التى يريدها خصومه الذين وقفوا ضده فى المكتب القيادى، ويقفون له بالمرصاد فى رئاسة الجمهورية؟

(٦)

ويشير الشيخ السنوسى الى الزهد ونكران الذات عند الترابى، وكيف أنه قرر أن يذهب الى "السجن حبيسا ويبعث الفريق عمر الى القصر رئيسا"، ويصور لنا فى مقاليه كيف أن الترابى كان كارها للسلطة، وكيف أن السنوسى كان هو المحرك الأساس الذى يدفعه الى تلك المواقع دفعا، فالترابى مثلا لم يكن راغبا فى رئاسة البرلمان، ولكن السنوسى هو الذى يقدم "مرافعة التأييد"، فيوافق الترابى، والترابى لم يكن راغبا فى أن يكون نائبا أولا (لكى يذكر فى التاريخ كذكر عبد القادر الجيلانى، وينسى الرسميون كما نسى الخليفة العباسى)، ولكن الشيخ السنوسى كالعادة يقدم مرافعة التأييد قائلا: " هذه المرة يجب أن يكون النائب الأول أخا ملتزما، مدنيا وليس عسكريا. . واحد اسمه حسن عبد الله"، ولكن برغم أن الواحد الذى اسمه حسن عبدالله لم يوافق على ذلك الإقتراح واستخف به إلا أنه ذكره، على علاته، للرئيس البشير. وهكذا يتحفنا الشيخ السنوسى بمرافعاته العجيبة، والتى لا ندرى كيف يعتقد أنها تمثل دفاعا عن مواقف الترابى، أو تؤكد زهده فى السلطة وكراهيته لها.

على أن اللافت للنظر هو أن كل المسارات التى يسير عليها الترابى محمودة عند الشيخ السنوسى فى كل الأحوال، فإذا امتنع عن السلطة مثلا فإن ذلك الإمتناع محمود ويدل على التجرد ونكران الذات، وإذا نازع فى السلطة، فإن نزاعه أيضا محمود عند الشيخ السنوسى لأنه "هو أمين الحركة والمشروع". وهذا دفاع ليس بالحسن، بل الأحسن منه أن يقال أن الترابى بشر مثلنا، يحب السلطة ويسعى نحوها وينازع فيها، لأنه لو كان حقا يكرهها ويتجنبها، كما يريد الشيخ السنوسى أن يقنعنا، لأنشأ له "خلوة" فى قرية ود الترابى على مقربة من النيل الأزرق فانقطع فيها للعبادة الخالصة، أو لتفرغ لإطعام الجوعى وأصحاب العلل النفسية، كما كان يفعل الشيخ البرعى، رحمه الله، فى زريبته بعيدا عن الإذاعة وقنوات التلفزيون. أما وأن الشيخ الترابى قد أنشأ له حزبا سياسيا، وتفرغ له عقودا من الزمن، وقاتل فيه وقوتل حتى كاد أن يقتل، ثم يقال لنا بعد ذلك أنه زاهد فى السلطة لا يريدها ولا يسعى لها (الا إذا

أصر عليه الشيخ السنوسى) فهذا قول شديد الضعف، ولو كنت مكان الشيخ السنوسى، وأردت أن أدافع عن دوافع ومواقف الشيخ الترابى لدافعت بأحسن من هذا، إذ من الممكن أن يقال أن حب السلطة والسعى لها والمنازعة فيها (أو طلب الإمامة كما كان يقول سلفنا الصالح)لا تعد من أمور "العيب" المكروهة فى ذاتها، كما يتصور الشيخ السنوسى، وهو تصور مأخوذ من الثقافة الشعبية الدارجة فى السودان، أما فى الرؤية الإسلامية فإن السعى نحو السلطة أو التنافس فيها لا يعتبران عيبا، فقد تنازع فيها أهل الشورى من الصحابة، فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب، كما عبر عن ذلك أحد العلماء، ولكن المكروه دينا وسياسة هو أن يجر طلب الإمامة الى كشف عيبة للمسلمين كانت مكفوفة، أو إلى نقض عهد كان مبروما، أو الى إغراء عدو متربص، أو تحريك فتنة يسفك فيها دم. ولقد قلت مثل هذا القول ونشرته عام ٢٠٠٠ حينما أوشكت العاصفة أن تقتلعنا جميعا، ولم أعب من قبل ولا من بعد على الترابى أو غيره أن يسعى الى موقع رئاسة الجمهورية، وأن ينازع فى ذلك، ولكن الذى قلته و أقوله الآن إن "التكتيك" الذى اتبعه الترابى وهو ينازع فى مواقع الرئاسة(ثم جاراه فيه الآخرون) كان تكتيكا فاشلا خسر الترابى بسببه رئاسة الجمهورية، وخسرنا نحن بسببه الحركة الإسلامية ذاتها، وظللنا ندفع فاتورة ذلك الخسران وسنظل ندفعها زمنا طويلا، كما خسر الشعب السودانى بسببه موارد بشرية واقتصادية هائلة. وهذا رأى رأيته، وقد قادنى إليه البحث والنظر وليس الإحباط، كما ألمح فى تعقيبه. وإنى لأفهم أن يكون له رأى مخالف، ولكن لا أفهم لماذا يعتقد أن رأى هذا يعتبر تشويها لصورة الترابى أو إساءة لشخصه.

(٧)

ويسألنى الشيخ السنوسى: " وهل فى الحركة (الاسلامية) من هو أجدر بها(رئاسة الدولة)وأقوى منه(الترابى)، وهو الأمين العام للحركة الذى قادها منذ ثورة أكتوبر١٩٦٤ حتى خرجت الحركة الاسلامية من تحت الأرض الى حزب،الى دولة؟" ولم أنكر فى يوم من الأيام القدرات العديدة التى يتمتع بها الدكتور الترابى، زاده الله قدرة ومتعه بها، كما لم

أنكر الإسهام الكبير الذى قدمه من أجل تأسيس الحركة الإسلامية وتطويرها، وما تحمل فى ذلك من صعاب وقدم من تضحيات، فجزاه الله خيرا كثيرا على ما فعل، ولكن، وطالما أن الشيخ السنوسى يتحدث باسم "الحقيقة والتاريخ" فان الحقيقة والتاريخ يقتضيان أيضا أن يشير ولو فى جملة واحدة الى الجنود المجهولين الذين ساهموا مع الترابى ومثله فى تأسيس الحركة الإسلامية ودفع مسيرتها، أقصد شباب الحركة الإسلامية وشيوخها الذين تخلوا عن أسرهم ووظائفهم ومدارسهم وتخندقوا فى الصحراء، أو تفرقوا فى أودية الغربة سنين عددا من أجل الدفاع عن الحركة الإسلامية ونصرتها، أو أولئك الذين جاءوا من بعدهم فقدموا أرواحهم فى غابات الجنوب فداء للحركة وللوطن، أو الذين عادوا من الجنوب يتكئون على "أطراف صناعية" بعد أن فقدوا أرجلهم وأياديهم، أو السابقين الأولين الذين كانوا يقودون النضال اليومى بين الجماهير، يكتبون صحف الحائط الممنوعة، ويوزعون المنشورات الخطرة، ويخرجون الى الشوارع ليضخ عليهم الغاز المسيل للدموع، ويضربون بالسياط، ويفصلون من الجامعات، ويوضعون فى المعتقلات والزنازين، يكتبون أناشيد الحركة الإسلامية ويتغنون بها، ويدافعون عن مواقفها فى أركان النقاش ومنابر العلم، ويصوغون الهتافات ويدفعون الإشتراكات (والتى تكاثرت بفضل الله حتى أصبحت شركات يتقاسمها بعض "الناس" الكبار ويتنعمون بها)، ألا يستحق أولئك الجنود الصامتون المجهولون ذكرا؟ أليس هم الأبطال الحقيقيون الذين صنعوا الحركة الإسلامية؟ وأخرجوها من تحت الأرض لتصير تيارا شعبيا عريضا تقف على رأسه دولة يتصارع حولها إخواننا الكبار؟ أم أن الترابى وحده هو الذى صنع ذلك وما على (الآخرين) الا أن يصفقوا ثم يلتزموا الصمت، أو "يعملوا انتباه ويرجعوا الى الخلف"، كما جاء فى عبارة اللواء الزبير التى رواها الشيخ السنوسى بكثير من الإعجاب. أبعد أربعين عاما من التربية والنضال الفكرى والسياسى تلتفت الحركة الإسلامية فلا تجد لقيادتها أو قيادة دولتها غير الترابى (والى جواره الشيخ السنوسى)؟ هل يظن الشيخ السنوسى أنه بمثل هذا يمتدح الدكتور الترابى؟ إذن ما الفرق بينه وبين السيد الميرغنى أو الإمام

الصادق؟ أو "الشيخ" / الأستاذ نقد؟ ولماذا إذن خرجنا، نحن وهو، من أحزابنا "الطائفية" القديمة، وطرقنا الصوفية الحبيبة، وقبائلنا العريقة اذا كان تنظيمنا الإسلامى الحديث يرتكز على شخص عبقرى واحد، ويعجز أن ينتج بديلا له لمدة أربعين عاما؟ أليس أفضل من هذا أن نصير جميعا الى القول بأن الترابى ساهم مساهمة كبيرة فى تشكيل الحركة الإسلامية، ولكن الحركة الإسلامية أيضا ساهمت فى صناعة الترابى وفى تحويله من استاذ فى كلية صغيرة للقانون الى قائد اسلامى فذ ينافس فى قيادة الدول؟

(٨)

وبعد أن فرغ الشيخ السنوسى من دفاعه الأساس خلص الى القول بأن: "المقال كله يصب فى اتجاه نظرية التآمر وسوء الظن". وهذا ما درج علي ترديده بعض المثقفين العرب فى الآونة الأخيرة حينما رأوا بعض السذج والعوام ينسبون كل حدث الى أجهزة المخابرات العالمية، ويرجعون كل كارثة تلم بالعالم العربى الى الدسائس الصهيونية، ليستريحوا بذلك من عناء التفكير وآلام محاسبة النفس. فأراد الشيخ السنوسى أن "يحشرنى" فى زمرة هؤلاء البلهاء حتى يتخلص منى بصورة كاملة، ويتخلص من ثم من الحقائق التى أوردتها ومن التحليل الذى قدمت، ولكن مهلا، فأنا لا أقول أن حركة التاريخ كلها تفسر بالمؤامرات الصهيونية أو غيرها، ولكنى لا أتردد فى القول بأن المؤامرة جزء من حركة التأريخ، وأداة من أدوات السياسة، حتى أن الإشارة وردت اليها فى غير موضع من القرآن الكريم، فقيل لموسى عليه السلام (إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك)، وقيل لمحمد (ص): (وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك)، بل إن الشيخ السنوسى نفسه لم يحقق أهم إسهاماته السياسية (يوليو١٩٧٦) إلا باستخدام "أداة المؤامرة"، إذ كان "يتآمر" على نظام النميرى بالليل والنهار من داخل الجبهة الوطنية ومن خارجها، وكان حلفاؤه وأصدقاؤه فى الجبهة الوطنية "يتآمرون" عليه، والنميرى نفسه كان متآمرا كبيرا ولم يأت الى السلطة ويمكث فيها طويلا إلا عبر سلسلة من المؤامرات، و "ثورة الإنقاذ" نفسها كيف أتت؟ هل نسيت ذلك؟

أيخفى عليك أن معظم تأريخنا السياسى الحديث يتكون، بكل أسف، من سلسلة مترابطة من المؤامرات والمؤامرات المضادة، ما تنضج مؤامرة كبيرة الا وأن تتولد بداخلها مؤامرات صغرى مناهضة لها، وما أن ينطلق مشروع وطنى كبير الا وأن تتولد بداخله مشاريع شخصية صغيرة تنخر فى عظامه، والذى ينكر وجود المؤامرة فى مثل هذا المناخ التآمرى المتكدر كأنما يريدنا أن نغمض أعيننا ونكف عن التفكير وأن نسمع ما يقوله إخواننا الكبار ثم "نعمل انتباه ونرجع الى الخلف" . المؤامرة يا شيخ ابراهيم أداة من أدوات السياسة والحرب والا لما أنشئت أجهزة للمخابرات، ولما وضعت حدود بين الدول، ولما أطلق عليك الرصاص ذات مرة.

أما ما لم أقله فى مقالى وأريد أن أضيفه الآن فهو أن بعض "الأدوات" والخبرات التى اكتسبها بعض إخواننا الكبار من جراء تعاملهم مع "الخارج / اللاإسلامى" قد صاروا يستخدمونها فى "الداخل الإسلامى" . كانوا يتآمرون ضد النظم القهرية التسلطية لينتزعوا منها أدوات التسلط ، ولكن وحينما تحقق ذلك فسدت أخلاقهم وصاروا يتآمرون ضد بعضهم البعض، فانقلبت الأمور تماما، إذ حولوا خلافات (الداخل) الى تناقضات أساسية، ثم حولوا التناقضات الأساسية ضد (الخارج / اللاإسلامى) الى ضرب من الصداقات الزائفة، وهذا هو جوهر القضية التى حاولت مجرد الإيماء اليها فاتهمت بسوء الظن وتشويه صورة الكبار، مما يعنى أننا برغم كل هذه المعاناة والمآسى لم نبلغ بعد مرحلة من النضج نستطيع بها أن نفتح ملفاتنا، وأن نتحدث بصراحة عن أخطائنا. فالكبار الذين ظلوا يقودون الحركة "أربعين" عاما يريدون أيضا أن يمسكوا "بتأريخ" الحركة أربعين عاما أخرى حتى لا يرى أحد إلا ما يرون، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(ب) تعقيب على تعقيب

العسكريون الإسلاميون مرة أخرى

أوضح د. أمين حسن عمر فى مقاله الأول حول العسكريين الإسلاميين (الرأى العام،١٤يناير٢٠٠٧) أن هدفه من الرد على مقالاتى هو "تصحيح بعض الوقائع" التى تصادف أن كان هو أحد شهودها، أو المطلعين على خباياها. وهذا مقصد حسن نفرح به لأننا لم نكتب ما كتبنا إلا طلبا للوقائع التاريخية الصحيحة. فما هى إذن "الوقائع" التى أوردناها، وما هو وجه الخطأ فيها، وما هو التصويب الذى تقدم به د. أمين؟

لقد أشرت فى مقالى الى أن أهم وقائع النزاع الأخير بين الإسلاميين فى السودان كانت تدور حول مسألة "رئاسة الجمهورية". ولم أعتمد فى هذا على البحث فى نوايا الأشخاص ودوافعهم،كما يكرر بعض الذين اعترضوا على كتاباتى،كما لم اعتمد على نظرية المؤامرة وسوء الظن،كما اعتقد بعض المتوغلين فى النزاع ، وإنما اعتمدت أساسا على الوثيقة الداخلية المكتوبة التى سلمنى إياها يدا بيد أحد معاونى الدكتور الترابى وذلك فى منزله بالمنشية فى عام ٢٠٠٠. وهى وثيقة تهدف أساسا "لتصحيح الوقائع" من وجهة نظر الأمين العام، والذى لم يكن مشاهدا لتلك الوقائع فحسب وانما كان محركا أساسيا لها. جاء فى تلك الوثيقة:

"كانت خطة الحركة بعد العام الثالث للتمكين أن تبرز الحركة كلها، وتتولى المسئولية مباشرة برموزها وخطتها، وتجلى ذلك فى قرار حل مجلس قيادة الثورة، وكانت الخطة أن يتولى "الأمين أمين عام الحركة "قيادة دولتها"، ولكن خلصت الرؤية أن فى رئيس مجلس الثورة ما يحقق ذات الغايات، وأن يهيأ باللازم حتى يصبح هو نفسه أمين عام الحركة، الا أنه وفى ذات الساعة التى وضعت فيها الآمال على شخص رئيس مجلس الثورة التمس أن يعذر فى أول مخالفة لقرار الحركة، وهو التخلى عن المنصب العسكرى برتبته وزيه، وأن يتبعه فى ذلك ولاة الولايات، ولم تقف الحركة فى ذلك موقفا حاسما.."

فهذا النص يشير بصورة واضحة الى أن مبتدأ الخلاف (والذى تحول فيما بعد الى

نزاع شرس، تزايدت أسبابه، وتنوعت مظاهره) لم يكن حول الذات والصفات، كنزاع المعتزلة والأشاعرة، أو حول الإصلاح الزراعى أو التجارة الخارجية، وإنما كان حول من يتولى قيادة الدولة، الأمين العام للحركة الإسلامية (صاحب البيعة المعقودة سرا)، أم الرئيس البشير (صاحب البيعة المشهودة). ومما يؤكد هذا من جهة أخرى أن الخلاف لم يطل فى السنوات الثلاث الأولى من عمر الإنقاذ، والتى تميزت بالوئام والتنسيق، رغم انها كانت سنوات حرب فى الداخل ومحاصرة من الخارج، ولكنه نشب فى عام ١٩٩٢، العام الذى انتهت فيه مرحلة التأمين العسكرى، وبدأت فيه مرحلة الإنتقال الى الحكم المدنى، أى العام الذى طرحت فيه مسألة التخلى عن الرتب العسكرية وتسليم قيادة الدولة الى قيادة الحركة الإسلامية.

فما هو الخطأ فى هذه "الوقائع"؟ كنت أتوقع من د. أمين أن يقول مثلا أن هذه وثيقة مزورة، أو أنها صحيحة ولكن محتواها لا يؤكد ما ذهبت اليه، أو أى شىء من هذا القبيل، حتى نجد خيطا موضوعيا مشتركا ندير حوله الحوار، ولكن د. أمين يعرض إعراضا كاملا عن هذه الوثيقة (كما أعرض عنها من سبقوه فى التعقيب على مقالاتى)، ليجعل الأمر كله "استنتاجا" من عندى، وطالما هو استنتاج من شخص بعيد عن الأحداث فلابد أن يكون بسيطا وبعيدا عن الحقيقة، وليس فيه فهم لدوافع الأشخاص الفكرية والنفسية. وأنا سأقبل هذا الحكم مؤقتا فى انتظار التفسير "المركب" القريب من الحقيقة، والمتعمق فى فهم "دوافع الأشخاص الفكرية والنفسية" والذى سيتقدم به د. أمين.

يقول د. أمين فى تفسيره "المركب": أن الرئيس البشير لم يخطط لتولى الرئاسة (أين الدليل؟) ولم يكن طامحا فيها، ولم تكن شخصيته من نمط الشخصية المتحكمة، رغم أنه (بحسب د. أمين) رجل شديد الكبرياء مفرط فى ذلك رغم البساطة والتواضع. ويقول د. أمين أن الكبرياء الشديد لدى الرئيس البشير والإعتزاز المفرط بالشخصية العسكرية هى نقطة المواجهة بينه وبين الدكتور الترابى. أما الدكتور الترابى والذى كان دائما (بحسب د. أمين أيضا) "أعلى طموحا من جميع أقرانه من الإسلاميين والسياسيين" فطموحه "لا يمكن أن يفسر بالسعى للحصول

على منصب ولو كان منصب الرئاسة (لماذا؟)، بل كان الرجل يسعى لكى يكون رجل مرحلة تأريخية، ليس على نطاق السودان بل على نطاق العالم الإسلامى بأسره". فكأن "رئاسة الجمهورية" فى هذا السرد قشرة موز ملقاة على قارعة الطريق، يتحاشاها هذا لشدة كبريائه، ويتحاشاها ذاك مع شدة طموحه. ولكن المشهد يتغير فجأة فى المقال ذاته، فتصبح قشرة الموز كنزا ثمينا، ويصدر الترابى توجيها "مباشرا للرئيس بضرورة التخلى عن الزى العسكرى"، فيقوم الرئيس،ردا على ذلك التوجيه المستفز،بالذهاب الى اجتماع مجلس الشورى فى يوم الجمعة مرتديا البزة العسكرية، فيسعى الترابى عبر "تكتيكات عديدة لدفع الرئيس للاستقالة، وكان الأرجح لديه أن الخيار أمام الرئيس إما الإستقالة أو الإنقلاب على الإنقاذ، وكان ترجيحه أن الرئيس سوف يختار الإستقالة.." كل هذا أورده د.أمين فى مقاله، وكل هذا لا يعتبر عنده نزاعا حول "رئاسة الجمهورية"، لأن الرئيس "رجل بسيط شديد البساطة وغير طامح أو طامع فى الرئاسة" (ولكنه فقط يحب البزة العسكرية لوجه الله)، أما د.الترابى فقد كان أيضا زاهدا فى الرئاسة، ولم يقم بكل ذلك التكتيك والمضايقات الا ليأتى برجل مدنى موات لتوجيهاته، أو لتوجهات الحركة الاسلامية (مع أن د.الترابى نفسه يتحدث عن البيعة التى انعقدت له،وعن قرار الحركة الذى انبرم على أن يكون هو قائدا للدولة)

هذا هو إذن النموذج النفسى / الفكرى "المركب" الذى يفسر الوقائع بصورة أفضل من تفسيرنا "البسيط". وهو كما ترى يقوم على رد السلوك السياسى الى الخصائص النفسية،مع اغفال للواقع المادى والأطر المؤسسية، ولكن دعنا نسلم بأن "الإعتزاز المفرط بالشخصية العسكرية" هو الذى قاد الى المواجهة بين البشير والترابى، فلماذا إذن لم تقع هذه المواجهة إلا فى عام ١٩٩٢؟ لماذا مثلا لم يتضايق د.الترابى من البزة العسكرية وهى توقع بعض القرارات الصعبة فى سنوات الإنقاذ الأولى؟ ولماذا كان الرئيس البشير بسيطا متواضعا قبل عام ١٩٩٢ ثم صار عنيدا مشاكسا بعد ذلك؟ ألا يتصل ذلك بما ذهبنا اليه من أن عام ١٩٩٢ كان بالنسبة لفريق هو عام "التخلى" عن الموقع وبالنسبة لفريق آخر هو عام "الحلول" فى ذلك الموقع؟

أن ما يسميه د. أمين "الاعتزاز المفرط بالشخصية العسكرية" لم يكن ليقدم أو يؤخر شيئا لو لم يرتبط بموضوع أو موقع يرغب فيه الطرفان فى وقت واحد. فلو كان البشير مثلا رئيسا لإدارة المخازن والمهمات فى القوات المسلحة، لما نشب نزاع بينه وبين الدكتور الترابى مهما أفرط الأول فى الاعتزاز بشخصيته العسكرية، وذلك لأن الصفات الشخصية وحدها لا تكون سببا للنزاع وإنما يأتى النزاع حينما تتقاطع المصالح حول عين أو موقع أو موضوع.

ويقول د.أمين أننى افترضت نوعا من المقابلة بين العناصر المدنية والعسكرية للإنقاذ، وهو لا يقبل هذه المقابلة ولكنه "يؤمن" على وجود نوع من التمايز" بسبب الأثر القوى للهوية العسكرية، ويشير الى أن الإنقاذ حينما تحركت للاستيلاء على السلطة لم تكن هناك "مفارقة" بين رؤية العسكريين ورؤية المدنيين حول مقاصدها، إلا أن رؤية العسكريين والمدنيين كانت رؤية "مثالية". وهذا صحيح صحة جزئية، فلم يكن الخلاف حول "المقاصد العامة" التى أشار إليها، وإنما نشب فيما بعد حول "المراحل" و"المواقع"، إذ بينما كان أحد الفريقين يحصر همه فى "عملية الإنقاذ"، وما تتطلبه من تمويه وتأمين، كان الفريق الآخر يمد نظره "لما بعد الإنقاذ"، وما يتطلبه ذلك من إزاحة وإبدال؛ إزاحة للقيادات العسكرية التى أنجزت مهامها الإنتقالية، وإحلال القيادات التنظيمية والسياسية التى كانت تنتظر على المقاعد الخلفية. على أن تفاصيل تلك المرحلة لم تكن بالضرورة معلومة للجميع. من تلك التفاصيل مثلا: ما هو الشكل الذى سيتخذه النظام فى مرحلة ما بعد سنوات التمكين الثلاث الأولى؟ومن سيشغل المواقع العليا فيه؟ وكيف سترتب العلاقة بين الدولة والمؤسسة العسكرية؟ وهل سيكون هناك مجلس منفصل للوزراء، أم سيكون رئيس الوزراء هو رئيس الدولة ورئيس الحزب؟ ومن هو الذى سيرشح لرئاسة الجمهورية؟ الى غير ذلك من المسائل الدستورية والإستراتيجية الكبرى.

ولكنى لم أقل فى أى موضع من مقالى، كما فهم د.أمين ومن قبله الأخ محمد الأمين خليفة ود. عبدالوهاب الأفندى،أن النزاع كان بين العسكريين والمدنيين، بل ذكرت تحديدا "أن خمسة على الأقل من أعضاء القيادة، ثلاثة من "العسكريين" وأثنان من "المدنيين"، لم

يؤيدوا رؤية الأمين العام..» مما يؤكد إدراكى الواضح أن الإنقسام لم يكن بين عسكريين ومدنيين، ولكنى لاحظت أن العناصر العسكرية آخذة فى التقارب والتكتل بصورة متدرجة، وأشرت الى احتمال أن يقوم العسكريون بدحرجة من تبقى من المدنيين الى خارج السلطة بدلا من أن يحدث العكس، وقد أيدنى د.أمين فى ثنايا سرده دون أن يقصد، وذلك حين يروى عن د.الترابى القول بأن "الرئيس بات يستبدل اعتماده على الحركة الإسلامية باعتماد أكثر على مجموعة العسكريين الاسلاميين وغيرهم". (الحلقة الثالثة من تعقيبه) ولذلك فان القول بأن الإنقسام لم يكن بين المدنيين والعسكريين لا ينبغى أن يفهم منه أن العسكريين لم يكونوا كيانا متميزا، أو أنهم لا يودون أن يكونوا كذلك، ليس فقط بسبب "الهوية العسكرية" كما يشير د.أمين، ولكن أيضا بسبب "البنية التنظيمية" المستترة فى داخل المؤسسة العسكرية، وبسبب "المخاطر" المشتركة التى لا يمكن أن يشاركهم فيها مدنى. وهو ما يقودنا، وقادنا من قبل، للحديث عن صيغة "الشراكة"، إذ لو كان هؤلاء العسكريون مجرد أفراد من أرباب المعاشات المتقاعدين الذين يعملون من منازلهم، لسلمنا بكل ما يقوله د. أمين؛ أى لسلمنا بأنه لم تكن هناك "شراكة" بين صاحب شوكة عسكرية ومناصرة شعبية. ولكن وبما أن العسكريين المشار اليهم ضباط عاملون فى داخل المؤسسة العسكرية فان القيمة السياسية تتجاوز اشخاصهم الى "رتبهم". وما ذكره د.أمين من أن التنظيم توفرت له عناصر مدنية مدربة عسكريا لا خلاف حوله، ولكن تلك العناصر تفقد كل قيمتها لمجرد وجودها خارج المؤسسة العسكرية، طالما أنه لم يكن فى مقدور أى منها أن يذهب فجرا الى القيادة العامة، فيتصل بالقيادات والوحدات، ويصدر التعليمات، ويستقطب التأييد والمباركة بالصورة التى فعلها البشير وبكرى وخليفة المعروفون لضباط الجيش وجنوده. اللهم الا اذا كان د. أمين قد نسى تجربة يوليو ١٩٧٦ الفاشلة، حيث بنيت الخطة الإنقلابية الفاشلة على فكرة أن تدرب عناصر مدنية كافية، وأن تؤمن لها كميات من الأسلحة والآليات، فتتحرك "لغزو" القيادة العامة وإدارة الهاتف ومبنى الإذاعة والتلفزيون. ولكن سرعان ما اتضح الخطأ الفادح حينما صورت حكومة النميرى الأمر

بأنه غزو خارجى يقوم به بعض "المرتزقة"، فرفضت المؤسسة العسكرية أن تتعامل مع أفراد تلك القوة إلا كما تتعامل مع المرتزقة والمجرمين. فإذا كان د.أمين قد نسى انتكاسة يوليو ١٩٧٦ وفشلها الذريع فإن الذين خططوا للإنقاذ لم ينسوا ذلك، مما جعلهم يفضلون أن تكون عناصرهم المدنية (التى يتحدث عنها د. أمين) بعيدة عن أنظار القوات المسلحة، ودفعوا بأصحاب الرتب العليا والشرعية العسكرية الى المقدمة، وهذا ما أسميته بشراكة الضرورة.

ويشير د.أمين الى أن "الإنتماء المركزى" لأى عضو فى الحركة الاسلامية، مدنيا كان أو عسكريا،هو الإنتماء للحركة الإسلامية، وأن هذا هو "الإفتراض" الذى قامت عليه حركة الإنقاذ، ولكن "مما يبدو جليا الآن" أن الواقع كان دائما بعيدا عن هذه الحقيقة. لم يوضح د. أمين من هم أصحاب هذا الإفتراض، غير أن سياق حديثه يشير الى أن ذلك هو الإفتراض السائد بين أعضاء الفريق القائد فى الحركة الإسلامية.أى كأنه يريد أن يقول أن القيادة الإسلامية وهى تقوم بالتخطيط للإستيلاء على السلطة عن طريق القوات المسلحة لم تكن تملك تصورا كافيا عن طبيعة التربية العسكرية وتأثيراتها القوية فى تشكيل الهوية والولاء.ولكن هذه القيادة "اكتشفت" ذلك بعد سنوات من التخطيط والتنفيذ، فصار الترابى كما يقول أمين "أكثر الناس رغبة وإصرارا على إلغاء تلك الفروق (بين العسكريين والمدنيين)وعلى أطر العسكريين أطرا على خيارات متناقضة مع مسلمات التكوين العسكرى".ولكنى أميل للاختلاف مع د.أمين فى هذا، بل وأستبعده، وأرجح أن الترابى كان يلم إلماما كافيا، قبل الشروع فى تنفيذ الإنقلاب، بأن بعض العناصر العسكرية التى سوف يتعامل معها قد تحمل فى داخلها مضادات تجعلها غير قابلة "للذوبان" فى "الطبخة" السياسية / العسكرية التى كان يقوم باعدادها. وأرجح أنه قد قام (من باب التحسب وليس الترصد) بالتدقيق فى طبائع وخصائص وخلفيات العناصر العسكرية التى سيتشكل منها مجلس قيادة الثورة.وهذا أمر طبيعى فى الشؤون السياسية،إذ ليس من المعقول أن يقوم الدكتور الترابى، أو أى قائد سياسى آخر، على مغامرة بهذا الحجم من الخطر دون أن يقوم بتفحص طبيعة العناصر العسكرية التى سيخوض من خلالها أهم معركه فى حياته

السياسية، ودون أن يتحسب لما قد يقع من مقاومة من بعضها فى المرحلة التالية لنجاح الإنقلاب . وليس من المستغرب فى مثل هذه الحالة أن يشكل مجلس قيادة الثورة من عناصر ذات طبيعة عسكرية مرنة مرونة تجعلها قابلة إما للذوبان فى الحياة السياسية، وإما للخروج منها بهدوء. ونظرة سريعة لعناصر ذلك المجلس تؤكد هذا، فبعضهم كان من الضباط صغار السن (فيمكن التحكم فيهم)، وبعضهم كان من الذين التحقوا بالمؤسسة العسكرية عن طريق المهن المساعدة كالطب أو الإقتصاد أو العلوم الفنية (فليست لهم جذور عسكرية راسخة)، وبعضهم كان من الزاهدين فى السياسة (فيمكن التخلص من أحدهم بقليل من الإستفزاز والمضايقة)،كما أشار الى ذلك د.أمين فى مقاله وهو يحدثنا عن "التكتيك" الذى سار عليه الترابى فى زحزحة البشير عن السلطة.

إن الكثيرين ممن عقبوا على مقالى، ابتداء بالشيخ السنوسى ثم محمد الأمين خليفة ويس عمر وانتهاء بالدكتور أمين، كانوا يجدون حرجا شديدا فى القول بأن النزاع بين الإسلاميين كان نزاعا "حول السلطة"، ويعتبرون ذلك تشويها للرموز، أو إساءة للأشخاص، أو سوءا فى الظن بهم. ويؤكد كل بطريقته أن هذا الطرف أو ذاك كان من أشد الناس زهدا فى السلطة، ثم يفضل بعضهم أن يقال أن النزاع كان بسبب اختلافات فى طبائع الأشخاص وأمزجتهم (د.أمين)، أو بسبب التدخل الخارجى (يس عمر) أو بسبب القضايا وليس الأشخاص (محمد الأمين خليفة). وإنى بالطبع أقدر الأحاسيس الشخصية، ولا أشتهى تشويه الرموز أو أتعمد الإساءة اليها، ولكنى أخشى أن يقودنا هذا النحو من التفكير فى اتجاه "تجميل الواقع" بدلا عن دراسته، وفى اتجاه مخادعة النفس بدلا من محاسبتها، وفى اتجاه طمر الحقيقة بدلا من الكشف عنها. والأحسن من هذا أن نكف عن الكتابة حتى يتوفى الله من يشاء من رموز الحركة الإسلامية، فيرتفع عندئذ الحرج عمن يبقى على قيد الحياة فيكتب التأريخ دون خوف أو حساسية.

(ج) البطانة واعادة انتاج الأزمة (تعقيب ٢)

أوضحت فى المقال السابق كيف أن د.أمين حسن عمر قد امتعض مما ذهبت اليه من ربط بين نزاع الإسلاميين وموقع رئاسة الجمهورية، معتبرا ذلك تفسيرا بسيطا لظاهرة النزاع، وقد فرغنا من النظر فى تفسيره "المركب" والذى يرد فيه الظاهرة لاختلاف فى الخصائص الشخصية بين الدكتور الترابى والرئيس البشير، وقلنا أن الخصائص الشخصية، على صحة ثبوتها، ما كان لها أن تقدم أو تؤخر فى سير الأحداث لو لم يقع "تقاطع" فى المصالح وتنافس فى الموقع الرئاسى الواحد.

على أنى لم أحصر النزاع فى عامل واحد، كما قد يفهم القارىء المتعجل،ولم أنظر اليه كظاهرة ساكنة، وإنما حاولت تتبع مساراته كظاهرة تتواصل حلقاتها، وتتعمق تفاعلاتها حتى تلف فى فلكها عناصر جديدة، ومن أجل ذلك فقد قمت بوضع عدد من الافتراضات الموجهة(بتشديد الجيم وكسرها)، ليس من قبيل الفانتازيا الأكاديمية كما قد يظن البعض، وإنما على سبيل المنهج العلمى فى دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية، والباحث بالطبع لا يستجلب هذه الافتراضات الموجهة من الهواء، وإنما يستخلصها من تجاربه العلمية الخاصة، وملاحظاته المستمرة للتفاعلات التى تجرى فى حقل الدراسة.

فما هى افتراضاتى، ولماذا اعترض عليها الأخ الصديق د.أمين؟

لقد وضعت ثلاثة افتراضات: افترضت أولا:أن بعض قيادات الحركة الاسلامية صارت تشكل شخصيات محورية؛ إما بعطائها الفكرى والسياسى المتواصل، وإما برمزيتها التاريخية وإشعاعها الأخلاقى، أو غير ذلك من الأسباب. وقلت أن هذه الشخصيات (المحورية) لها دوافع ورغبات قوية فى الإرتقاء الى مواقع القيادة العليا والمحافظة عليها، ولها قدرات تؤهلها للمنافسة، ولكن (الثقافة) التنظيمية، ومن ورائها الثقافة السودانية السائدة، تكفها عن التعبير الصريح عن رغباتها، وعن المنازعة المكشوفة فى المناصب؛ وافترضت ثانيا:أن هناك شخصيات كان من الممكن أن تكون(محورية) بما لها من قدرات تؤهلها للمنافسة، ولكنها

صرفت أو انصرفت من تلقاء نفسها عن المجال السياسى الى مجالات أخرى، فضعف لديها دافع السياسة، فتضاءلت بالتالى البدائل القيادية التى توفر للعضوية فرصا للتفضيل والإختيار؛ وافترضت ثالثا أن هذه الحالة ستقود الى تولد فئة ثالثة من ذوى الدوافع السياسية القوية والرغبة فى القيادة، ممن لا يملكون رؤى فكرية، أو برامج سياسية تتجاوز ذواتهم، غير أن الواحد منهم يملك أن يؤدى "دورا"؛ مما يجعله مناسبا للعمل تحت (مظلة) الشخصيات المحورية. اذ أن أغراض (الشخصيات المحورية) تتلاقى مع أغراض هذه الفئة الأخيرة بصورة تلقائية، حيث تجد الشخصية المحورية من يعبر عن رغباتها السياسية بصوت عال، فيرتفع عنها الحرج الأدبى، كما تجد الفئة الثانية مدخلا سهلا الى المواقع القيادية العليا تستعيض به عن عجزها الفكرى، وتستغنى به عن رهق المنافسة المفتوحة مع الآخرين، والإنتخاب الحر من قبل القواعد. ثم أكدت على ملاحظة أن هذه المجموعات هى التى ساعدت بصورة ما على رفع درجة التوتر والتوجس بين طرفى النزاع الأساسيين، وأوصلته الى مستوى فقدان الثقة والعداء الكامل. وخلصت الى القول بأن مثل هذه "الأطراف الجديدة المصنعة" والجماعات الوظيفية المساندة لها ستتولى أدوارا متعاظمة، ليس فقط فى إعادة إنتاج النزاع وإنما فى قيادة الحركة الإسلامية والدولة، وأن دور الشخصيات الأساسية التى فجرت النزاع سيتقلص. وإذا صدقت هده الإفتراضات (وهذا ما أود اضافته الآن) فإنها ستؤشر الى أمرين يمكن ملاحظتها بيسر؛ الأول: أن الأطراف الجديدة لن تجذب إليها إلا من هو دونها فى القدرات والعلم والتجربة، أى أنها تتجنب الأنداد و تميل نحو التلاميذ والأتباع (مثلها فى ذلك مثل الشخصيات المحورية آنفة الذكر)، والثانى: أن هذا النمط سيكون هو النمط القيادى الجديد والذى سيجرى تعميمه فى سائر قطاعات التنظيم، ففى كل دائرة من الدوائر ستجد (شيخا) صغيرا يجذب اليه تلاميذا واتباعا، ويبتعد عن الأنداد والأكفياء،كما يبتعد عن الفئات القاعدية فى التنظيم، وسينتهى الأمر بأن تكون "البطانة" هى مصدر المشروعية، وهى مصدر القرار، وهى مرجعية ذاتها، وذلك ما ينذر بفناء التنظيم الإسلامى.

اعترض د. أمين على هذا واعتبر أنه "استنتاج ظالم ومسيء الظن بغير مسوغ بدوافع رجال ونساء كثر، بذل العديد منهم الجهد والتضحية وما بخلوا بالوقت ولا بالمال ولا بالأولاد والأهل فى سبيل نصرة الأنموذج الإسلامى"(تعقيبه الرابع، الرأى العام،٢١ يناير ٢٠٠٧)، ولكنه عاد ليوافقنى قائلا: "ولا شك عندى فى صحة السياق الذى اقترحه وهو أن النزاعات بين المجموعات الأهلية غالبا ما تتمحور حول الرجال."، ثم لم يلبث أن اعترض بأن هذا التفسير وإن كان مناسبا فإنه ليس بكاف لتفسير ما جرى.

وإنى لأدرك الحاجة الى المسوحات الإحصائية الدقيقة والإستبيانات، التى يطالبنى بها، ولكنى أدرك أيضا، ولعله يوافقنى فى ذلك، أننا مهما بالغنا فى الرصد والإحصاء فلن نتوصل عن طريقهما فقط الى نظرية "شافية كافية" تستطيع أن تحيط بظواهر النزاع السياسى إحاطة لا تدع مجالا لغيرها،اذ أن الفرق بين الظواهر الإنسانية وظواهر الطبيعة سيظل مستعصيا على الإحصاء والتكميم. ولذلك فقد ملت الى ملاحظة مسرح الأحداث وتصرفات الفاعلين الأساسيين فيه، فصرت أتعرف من واقع التجربة الشخصية المباشرة على العشرات من الأشخاص الذين جيء بهم (أو قفزوا قفزا) من الصفوف الخلفية الى المواقع القيادية فى التنظيم وفى الدولة ليس بسبب من كسبهم التنظيمى أو السياسى أو الفكرى، وإنما بسبب ولاءهم "الظاهرى" لأحد الشخصيات المحورية، واستعدادهم المستمر للقيام بدور "المخرجين"(كما لا يخفى على د.أمين). ولا أتحدث هنا عن الذين تم استقطابهم من الإتحاد الإشتراكى أو الأحزاب القديمة، وإنما أتحدث عن قطاعات فى داخل التنظيم الاسلامى ذاته. ولابد أن د. أمين قد سمع بالنكات التى يطلقها الشارع السودانى عن الوالى "المرّكب مكنة رئيس"، أو النكتة الأخرى المنسوبة الى أحدى الشخصيات المحورية، إذ نظر ذات مرة الى أحدهم مليا ثم قال:لقد جئنا بهذا ليكون "مخرجا" فإذا به يتحول الى "ممثل"، أو شيء قريب من هذه العبارة، مما يعنى أن الظاهرة التى نتحدث عنها ليست ظاهرة قمنا نحن باختراعها، وإنما هى واقع ملموس يرى بالعين المجردة، ولولا أن المقام لا يسمح لذكرنا الأسماء والعناوين.

ويعلم د.أمين أننى لا أتحدث هنا عن الأتقياء الأخفياء الذين قدموا النفس والمال، وانما أتحدث عن "البطانة" التى كانت وما تزال تحيط بالمنشية أو بالقصر أو تسعى بينهما، وتصور نفسها أنها "أهل الثقة"، فيلازم بعضهم هذا الطرف ويلازم بعضهم ذاك. ومع أن د. أمين قد أنكر ذلك فى موضع إلا أنه عاد ليقر به ويثبته فى موقع آخر، انظر إليه مثلا فى تعقيبه الخامس (الرأى العام ٢٢يناير ٢٠٠٧) يشير الى هذه الفئة بقوله: "...وجعل ذلك الرئيس البشير شديد الحرص على أن يظل الجهاز الرسمى (للأمن) تحت ولايته الخاصة، وتحت نظره المستمر، مما اقتضى ألا يعهد به إلا إلى أهل ثقته الخاصة". أما د.الترابى فهو أيضا، بحسب د.أمين، "يحيط به أهل ولائه الخاص على أهل كل ولاء مشتبه آخر". فإذا كان كل من الرئيس البشير ود.الترابى يحيط نفسه بأهل "ثقته الخاصة" فما الداعى إذن للمستشارين ولمجلس الشورى، بل وما الداعى للتنظيم ذاته؟

ثم هل قلت أنا غير هذا؟ وما هو الفرق بين يسميهم أهل الثقة والخصوص ومن أسميهم الأطراف المصنعة؟ ولماذا يطالبنى د.أمين "بالروايات الدقيقة والموثقة" كشرط للتحدث عن أمور ماثلة شاهدتها بعينى، أو عن أحداث عايشتها ساعة بساعة، وشخصيات عشت بينها وعملت معها عشرات السنين؟ وهل يحتاج أحد لنظر فى الوثائق ليقول لنا أن هذا الوالى أو ذاك الوزير قد جاءت به "الشورى" المفترى عليها، أو جاء به سجله فى التضحية والفداء؟ أو جاءت به قدراته فى الإخراج والتمثيل؟

وأخيرا: لعل القارىء الكريم يكون قد لاحظ المأزق الذى يريد أن يدخلنا فيه المعترضون على ما نكتب، فهم يتهموننا بتجريح الرموز إذا حاولنا أن نتحدث عن "إخواننا الكبار" بغير صيغ المدح والثناء، أما إذا تحدثنا عمن هم دونهم من "البطانة" قيل لنا هذا سوء فى الظن، ثم إذا تحدثنا عن "إخواننا الصغار" قيل لنا هذا اتهام خطير لجهاز الأمن الوطنى، وفى كل الأحوال فنحن متهمون بأننا "نطوى على سخط خاص، أو إحباط مزمن، أو جهالة مفرطة" كما روى د.أمين عن آخرين لم يشأ تفضلا منه أن يذكرهم. فلا يبقى فى هذه الحالة إلا أن نكتب قصائد المديح أو نكف عن الكتابة، وهما خياران مرفوضان بالنسبة لنا..ونواصل.

(د) الحركة الاسلامية والمسألة الأمنية

(تعقيب ٣)

إن مقالى عن "إخوانا الصغار ومشاريعهم التوسعية الكبرى)أسس على خلفية محادثة قصيرة جرت قديما بينى وبين د. الترابى حول كتاب د.الأفندى الذى أشار فيه الى العديد من تجاوزات الأجهزة الأمنية.ذكرت فى ذلك المقال أن د.الترابى أبدى أستخفافا بدور تلك الأجهزة ولم يدرك خطرها إلا مؤخرا حينما وجد نفسه معتقلا لديها.وذهبت فى ذلك المقال الى الأخ الأمين العام الذى كان يكتب عن تصوره لما ينبغى أن تكون عليه أجهزة الأمن فى المستقبل البعيد لم يوضح لنا ماذا كانت تفعل تلك الأجهزة فى الماضى القريب، وقلت: "فإذا خلا كتابه من أى معلومة مفيدة فى هذا الصدد فمن أين نحصل على معلومات مناسبة تمكننا من الفهم الصحيح لحقيقة المهام التى كانت تقوم بها تلك الأجهزة، أو الآليات الفعلية التى تتحرك من خلالها، او الميزانيات المتوفرة لديها"، ثم قلت أن ليس أمامنا فى هذه الحالة إلا الإعتماد على بعض التجارب الشخصية المحدودة لبعض ممن احتكوا بتلك الأجهزة بصورة مباشرة، وتلك هى المناسبة التى أوردت فيها ما سمعته من د. محمود شريف(رحمه الله)، ولم يكن غرضى فى ذلك المقال أن أجرى تحقيقا بوليسيا فيما فعلت أو لم تفعل الأجهزة الأمنية مع د. شريف، كما لم أدع فى ذلك المقال أو فى غيره أنى أملك معلومات خاصة عن عمل تلك الأجهزة، لقد كان غرضى، وفى إطار المراجعات النقدية التى أكتبها عن الحركة الاسلامية، أن أطرح سؤالا عن فلسفة ووظيفة الأجهزة الإستخبارية فى داخل التنظيم الإسلامى والدولة الإسلامية، وما إذا كانت تلك الوظيفة ستظل مصوبة نحو الخارج؛ أى نحو مراقبة العدو، كما هو متوقع منها، أم أنها ستتبدل فى أزمنة الضعف التنظيمى والضباب الفكرى فتنجرف فى الاتجاه المعاكس؛ اتجاه الداخل الإسلامى، ثم تتسع حتى تبتلع التنظيم ذاته. وهذا سؤال يتعلق "برؤية" الحركة الإسلامية لذاتها ولأهدافها ولأجهزتها، وسيظل باقيا الى أن تتمكن الحركة الإسلامية ذات يوم من الإطلاع على الملفات ومعرفة ما كان يقوم به الأمنيون. أما فى الوقت الراهن فإننا لا نملك

سوى قصص متناثرة نجمعها من بعض الذين كانت لهم تجارب شخصية مع هذه الأجهزة. وبديهى أن هذه القصص قد لا تصمد أمام "السرديات الرسمية" التى قد يتقدم بها "العالمون ببواطن الأمور" ممن شاركوا فى صناعة تلك التجربة وعرفوا خباياها، ولكن هذا لا يسؤنا، بل أنه يجعلنا نفرح مرتين: مرة لأنه يكون قد أراحنا من اتهامات كثيرة توجه بصورة مباشرة للأجهزة الأمنية(فترتد بصورة غير مباشرة علينا فى الحركة الإسلامية)، ومرة لأننا سنكون عندئذ قد أفلحنا فى كسر بوابة الصمت، وفتح نافذة على خزانة الأسرار، وأوجدنا فرصة لعضوية الحركة الإسلامية وللمواطنين ليعرفوا الحقيقة. ولهذا فنحن نرحب كثيرا بالردود والاستدراكات التى تفضل به الأخ الصديق د. أمين حسن عمر، وهو محل ثقتنا وتقديرنا، وما نورده من تعليقات على ما ذكره لا نورده من قبيل المكابرة ولكن من قبيل المزيد من التدقيق والإستقصاء فى أمور بالغة التعقيد، شديدة الحساسية.

هذا، وقد كنا نتوقع أن يتوقف د.أمين عند سؤال الرؤية الكلية للمسألة الأمنية، فهى صلب الموضوع، ولكنه بدلا عن ذلك فضل أن يتوقف طويلا أمام تفاصيل القصة التى رويناها عن د. محمود شريف، باعتبار أنه لو استطاع أن يزيحها عن الطريق لأمكنه أن يصل الى نتيجة مفادها أن الوقائع التى أوردناها لا تدعم الافتراضات التى تقدمنا بها. وهذا تكتيك يستخدمه العاملون فى مهنة "المحاماة"، حيث يهتم المحامى المحترف بإضعاف أدلة الإتهام أكثر من اهتمامه بالكشف عن الحقيقة، ولقد عهدت د.أمين فيلسوفا عرفانيا وليس محاميا إجرائيا، ولكن ومع ذلك فإنه لم يستطع برغم التفاصيل الكثيرة التى أوردها أن يثبت أن القصة التى رويناها عن د. محمود شريف مختلقة وليس لها أساس، بل أنه قد أثبت صحة وقوعها ولكنه نفى أن تكون أجهزة الأمن هى الجهة التى اختلست الأوراق من مكتبه(وأمسك عن التصريح بتلك الجهة،كأن الحقيقة فى ذاتها لا تعنيه)، ثم اختلف معنا فيما استنتجناه منها. واستنتاجنا ببساطة هو: أن أحد الأشخاص قد "اختلس" أوراق التعاقد الذى أبرمه د.محمود شريف مع أحد المهندسين اليساريين المفصولين من الخدمة، وأن هذا الشخص قد أوصل

تلك الأوراق الى مكتب السيد وزير الطاقة، وأن هذا العمل تشتم منه رائحة التآمر على د. محمود شريف واستفزازه وإجباره لمغادرة الهيئة المركزية،ليكتمل تصويره بأنه شخصية مشاكسة لا تنصاع لأوامر التنظيم، وكل ذلك قد وقع بالفعل. وقلت أن د. محمود شريف حينما لقينى كان على غير عادته لا يتمالك نفسه من الغضب، ثم صرح لى بأنه قلق على مستقبل الحركة الاسلامية إن استمرت تدار على تلك الطريقة. وسياق حديثنا لم يكن عن الأضرار التى يمكن أن يسببها البعوض والملاريا للحركة الإسلامية، وإنما كان عن الأضرار التى يمكن أن تسببها المكايدات الأمنية. أما د. أمين فينفى (بدون دليل) أن تكون للحادثة التى رويتها عن محمود شريف علاقة بأجهزة الأمن المختلفة (الرسمى والشعبى والعسكرى)، ثم يؤكد (بدون دليل أيضا) أن الأمر جميعه كان نزاعا بين د. محمود شريف و"مكتب الفئات" المسئول عن الشأن النقابى فى الحركة الاسلامية. وقد نسلم بهذا، ولكن لن نستطيع التسليم بأن "مكتب الفئات" فى ذلك الوقت لم تكن له علاقة عضوية لصيقة بأجهزة الأمن، إذ لو كانت الأمور تسير بهذه "الإستقلالية" التى يتحدث عنها د.أمين فلماذا لم يعرض الأمر برمته للنقاش فى مكتب الفئات ذاته،ويطلب من د. محمود أن يقدم تقريرا عن أدائه فى الهيئة المركزية، وتتم محاسبته بالطريقة التنظيمية المعهودة؟ لماذا فضل هذا المكتب العجيب (وهو مكتب ادارى مستقل فى ظن د.أمين) أن يقوم "باختلاس" الأوراق من أدراج د. محمود ويضعها فى أدراج السيد وزير الطاقة؟ (وربما فى أدراج أخرى لا نعلمها)، ثم ما هى العلاقة بين السيد وزير الطاقة ومكتب الفئات؟ هل هو مسئول عنه، أم عضو فيه؟ وما هى العلاقة بينه وبين الأجهزة الأمنية، هل هو عضو فيها أم مسئول عنها؟ هذه الأسئلة الحائرة وغيرها تجعلنا نرجح أن التفرقة لم تكن كاملة بين أجهزة الأمن ومكتب الفئات ووزير الطاقة فى تلك الآونة، إلا إذا جاءنا د. أمين بدليل ناف شاف يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن بعض المسئولين عن مكتب الفئات لم يكونوا هم أنفسهم قياديين فى بعض دوائر هذه الأجهزة الأمنية المشار اليها. أما إذا لم يشأ د.أمين أن يفعل هذا فلا يحق له إذن أن يعترض علينا إذا استنتجنا وفقا

للحيثيات التى أمامنا أن عنصرا أمنيا كان موكلا بمراقبة أفعال د. محمود ورصد حركاته، وأن "اختلاس" الأوراق والمواجهة مع وزير الطاقة هى جزء من محاولة لاستفزاز د.محمود ودفعه للإستقالة.أما أن هذا العنصر الأمنى قد كان تابعا بصورة مباشرة لأحد أجهزة الأمن، أو لوزير الطاقة،أو لمكتب الفئات، فهذا لا يغير شيئا فى جوهر الموضوع طالما أنه لم تكن توجد بين جهاز الأمن ووزير الطاقة وأمانة الفئات فواصل تنظيمية مانعة.

ثم يشير د. أمين الى أن د. محمود شريف خرج الى الجنوب مجاهدا ضمن الكتيبة الخضراء التى أعدها جهاز الأمن، فإذا كان كارها لهم فى الخرطوم فكيف يخرج مقاتلا معهم فى الجنوب؟ وهذا سؤال محير بالفعل، يمكن لمن يشاء أن يتوقف عنده ويتأمل فيه(إن أعطى الأمان)، إذ ليس لدينا فى الوقت الراهن معلومات عن طبيعة تلك "الكتيبة الخضراء"، ولا عن الكيفية أو الملابسات التى جعلت د.محمود ينضم اليها. ولكن وكيفما كان الأمر فانا لم نقل أن د. محمود كان على خلاف مع جميع أفراد القوة الأمنية، كما لم نقل أن هؤلاء كانوا جميعا من الأشرار، إذ قد يختلف د. محمود شريف أو غيره مع رئيس الجهاز وبعض مساعديه، أو يعترض على أساليبهم الإدارية وتصوراتهم دون أن تتأثر علاقاته الشخصية مع بقية العاملين فى الجهاز(خاصة المجاهدين الصادقين، وهم كثر والحق يقال)،علاوة على أن ذهاب شخص الى الجهاد عبر قافلة تسيرها الأجهزة الأمنية لا يعنى أنه يحب إدارة تلك الأجهزة دون غيرها. أما "القلق" الذى كان يساور د.محمود فهذا ليس من استنتاجاتى وإنما هو شىء حدثنى به، فإذا كان د. أمين يريد أن يقول أن محمودا لم يكن قلقا، أو أنه كان قلقا ولكن ليس بسبب خلافات مع الأجهزة الأمنية، إذ أن علاقاته بها كانت كالعسل باللبن، فهذا يحتاج منه الى أدلة أقوى مما تقدم به.(وعلى القارىء أن يلاحظ هنا أن هناك،غيرى وغير د.أمين، الكثيرين ممن لهم إلمام كبير بتفاصيل قصة د.محمود ولكنهم لا يتكلمون)

على أنى لم أورد قصة د.محمود من باب الإثارة الفارغة، وإنما أردت أن أشير الى أن بعض ما تبقى من الأجهزة التنظيمية صارت (بعد أن حل مجلس الشورى) مجرد "أغطية"

خارجية لنشاط الأجهزة الأمنية، وذلك لأنى أعرف يقينا، كما يعرف د.أمين، أن الأجهزة الأمنية صارت تقتات من العضوية العاملة بيننا كما تشاء، وتؤسس بعض عناصرها فى مواضع مفصلية من بقايا التنظيم، وهذا هو متن القضية التى أثرتها؛ أى أن الهيمنة الأمنية على الخارج (التنظيمات المعارضة لحكومة الإنقاذ) قد سبقتها وصاحبتها هيمنة أمنية على الداخل (الإسلامى)، وهذا لا يتناقض فى شىء مع "الشهادات الدولية" أن السودان يدخل فى قائمة الدول الأولى العشر الأسرع نموا فى العالم" كما يذكرنا الأخ د. أمين فى تعقيبه (على افتراض صحة ذلك)، إذ من الممكن أن تحقق حكومة الإنقاذ نموا كبيرا فى الاقتصاد، بينما تقوم أجهزتها الأمنية،مستفيدة من ذلك النمو الإقتصادى ذاته، بتغيير طبيعة التنظيم الإسلامى بغرض إحكام سيطرتها على الداخل والخارج معا.

ولقد سمعت ذات مرة أحد وزراء الإقتصاد الإنقاذيين يقول مباهيا بأن التنمية الإقتصادية التى حدثت فى كثير من الدول النامية(مثل النمور الآسيوية) لم تحدث إلا فى وجود النظم العسكرية القابضة، أي كأننا نحتاج لمحاكاتهم فى "القبضة العسكرية-الأمنية" لنصير مثلهم فى التنمية الإقتصادية، وهذا غريب ولكنه قريب مما يومىء اليه الأخ د.أمين، قربا يثير دهشتى.

،، وسنواصل إن شاء الله

(٥) الحركة الإسلامية والمسالة الأمنية

(تعقيب ٤)

ذكرت فى مقالتى عن "إخواننا الصغار" أن هناك أحداثا كبيرة وقعت وأثرت على الحركة الاسلامية وعلى الوطن تأثيرا سلبيا كبيرا، وأن الأجهزة الشورية للحركة لم تستشر فى ذلك، ثم أوردت على سبيل المثال قصة دخول أسامة بن لادن الى السودان واخراجه منه بالصورة التى تمت، كما ذكرت قصة دخول "كارلوس الجاكال" الى الخرطوم وتسليمه فيما بعد الى السلطات الفرنسية. ولم يكن قصدى فى ذلك المقال أو فى غيره أن أتقدم بتحقيق بوليسى عن موضوع كارلوس أو موضوع بن لادن، وإنما قصدت إيراد بعض الأمثلة للتدليل على "تضخم" الوظيفة الأمنية فى التنظيم الإسلامى، وعلى "تعاظم" الأدوار التى كانت تقوم بها القيادات الأمنية؛ تعاظما جعلها "تحجب" قيادات التنظيم والدولة، أو تبتلعها فى بعض الأحيان.

غير أن الأخ الصديق د. أمين حسن عمر، والذى أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الأجهزة الأمنية، توقف طويلا فى تفاصيل القصة "الكارلوسية"، ليختلف معنا فى ما أوردناه، جملة وتفصيلا، ثم يتفضل بسرد وقائع شارك فيها هو شخصيا، ووقائع أخرى لم يشارك فيها ولكنه يعرضها مع ذلك بصيغ التأكيد والجزم مما يوحى بمعرفته التامة التى لا يتطرق اليها الشك. أما نحن الذين لم نشارك فى تلك الوقائع ولم نشهدها، فليس أمامنا غير خيارين: أن نستمع لهذا السرد الرسمى الذى يتقدم به الأخ د.أمين، ثم، "نعمل إنتباه ونرجع للخلف"، كما ورد فى عبارة منسوبة للواء الزبير رحمه الله، تاركين هذه الملف فى ذمة التاريخ، وأما أن نستمع لما يقوله د. أمين، ثم نقارن ما أورده مع ما ورد من إفادات أخرى منشورة أدلى بها بعض الذين شاركوا مثله تماما فى تلك الوقائع، فنتيح بذلك فرصة للقارىء ليتأمل ولينتهى لما يشاء من رأى. وهذا هو خيارنا.

يقول د.أمين أن رئاسة الجمهورية لم تكن على علم بوجود كارلوس فى الخرطوم إلا

بعد المشاجرة التى وقعت فى بوتيك فى سوق نمرة ٢، حيث تحركت أجهزة الأمن وألقت القبض عليه، ويواصل: "ولما كان الحادث مثيرا للفضول فقد بلغ رئاسة الجمهورية، وكلفت بالسؤال عن الأمر، وجاءت تفاصيل الحادثة: "أن شخصا يدعى أنه فلسطينى... دخل فى مشاجرة مع نجل صاحبة بوتيك.. .وفى اليوم التالى كانت المفاجأة الكبرى أن أجهزة الأمن (التى كانت تتلقى احتجاجات مستمرة من فرنسا بوجود كارلوس فى الخرطوم) قد اكتشفت أن الشخص المفرط فى السكر كان كارلوس بعينه وبشخصه.."

هذا ما يقوله دكتور د.أمين، ومفاده أنه لا رئاسة الجمهورية ولا أجهزتها الأمنية كانت على علم بوجود السيد كارلوس فى الخرطوم.أما جهاز الأمن فله رواية أخرى تناقض هذا تماما، إذ وصلتنى من السيد رئيس جهاز الأمن (اللواء صلاح عبد الله)رسالة الكترونية بتاريخ ١٣ ديسمبر ٢٠٠٦، وذلك ردا على ما ورد فى مقالتى، يقول فيها أن: "أجهزة الأمن ومنذ أن وطأت أقدام كارلوس السودان تعرفت عليه وسيطرت على حركته دون أن يشعر بذلك فى انتظار قرار القيادة السياسية حياله".

فوجود كارلوس فى الخرطوم كان، بحسب رواية د. أمين، "مفاجأة" لكل من رئاسة الجمهورية ورئاسة الأمن، أما بحسب رواية جهاز الأمن فإن وجود كارلوس بالخرطوم كان معلوما لديهم، ليس ذلك فحسب بل أنهم كانوا "يسيطرون" على حركته.هاتان روايتان لا يستقيمان معا، ولا توجد إلا طريقة واحدة للتوفيق بينهما:أن نأخذ "نصف" ما يقوله د.أمين و "نصف" ما يقوله السيد رئيس الجهاز لنصل الى النتيجة التالية: أن رئاسة الجمهورية لم تكن تعلم بوجود كارلوس فى الخرطوم حتى وقعت واقعة "البوتيك"، والتى كلف د.أمين بالتحقق فيها(لماذا؟ لا ندرى)، أما من الناحية الأخرى فقد كانت أجهزة الأمن على علم تام بوجود كارلوس وتحركاته، ولكنها لم تخطر رئاسة الجمهورية (لماذا؟ لا ندرى) كما لم تخطر القيادة التنظيمية (كما سيرد لاحقا). فإذا كان هذا التفسير وجيها فإنه سيحفظ لكل من الروايتين قدرا من الصدق ،ولكنه من ناحية أخرى يؤكد ما ذهبنا اليه ابتداء من أن هذا جهاز يتصرف

ويده طليقة، وأنه يستطيع (وقد استطاع فى بعض الأحيان) أن "يحجب" بعض المعلومات والملفات الأساسية عن رئاسة الجمهورية. أما إذا كان هذا التفسير غير معقول فنحتاج من د.أمين أن يوضح لنا الكيفية التى يرتفع بها التضارب بين ما يقوله هو وما يقوله رئيس جهاز الأمن الذى كان يمسك "الملف والملفوف" بكلتا يديه.

أما فى الجانب الآخر، فهل كانت "قيادة التنظيم" على علم بالملف؟ أم أنها أيضا "فوجئت" كما فوجئت رئاسة الجمهورية؟ هنا يتفق كل من السيد رئيس الجهاز ود.أمين على أن وجود كارلوس بالسودان كان معلوما لكافة المسئولين فى قيادة الحركة(بما فى ذلك قيادة المؤتمر الشعبى العربى الاسلامى)، وأن القرار الذى اتخذ بشأنه كان بموافقة الجميع . ولكن د.الترابى، الأمين العام للتنظيم ورئيس المؤتمرالشعبى العربى الاسلامى، ينفى ذلك نفيا قاطعا فى مقابلته المشهورة مع تلفزيون العربية، بتاريخ ١٧ مارس ٢٠٠٦(برنامج العين الثالثة الذى يقدمه أحمد عبد الله)، والتى نقتطف منها هذه الفقرات:

أحمد عبد الله: لم تلتق كارلوس؟

الترابى: وجهاز الأمن لم يستشرنى، ولم يبلغنى، بعد ذلك دخّلوا مستشفى، قبضوا عليه فى المستشفى فى عملية كانت ستجرى، يعنى...

أحمد عبد الله: يعنى الذى سلمه آنذاك، وأنت كنت فى السلطة..

الترابى: أصلا لم أحدث عنه أصلا، سلم الى الفرنسيين،(الفرنسيون طبعا لأنهم من الخارج يظنون أنى وراء كل ما يحدث فى السودان)، ولما ذهبت الى اسبانيا، مررت بفرنسا، فلقينى كبير اعلام فرنسى، وجاء كبير أمن سودانى، كان موجودا معه هناك، ليأخذ بعض ثمن المساومة، يعنى لجهازه (بعض الأجهزة وسيارات وهكذا)، جاء معه كأنه هذا الذى كان يحترمنى (لأنه كان أيضا فى الحركة الاسلامية يحترمنى)، ولكن الآخر كان يلقانى فى المطار وكأنى من أعظم الناس الذين أهدوا اليه.لأنى فرانكفونى (هو طبعا الذى يتحدث الفرنسية يحسبونه هو الأقرب اليهم فى العالم)، وأنا استحيت طبعا،أنا عابر فقط الى فرنسا، يعنى

أشرح له وأقول أنا ليس لى دخل، وهذا جهاز الأمن، لن يصدق هذا، وسكت هذا، يعنى وتحدث وتحدث وشكرنى . .

أحمد عبد الله: معقولة هذا الكلام؟ كلام فى كلام، يعنى لم تلتق أنت كارلوس أصلا، منت تعلم أنه موجود؟

الترابى: أصلا أنا ما التقيته، هو حاول أن يلقانى . .

أحمد عبد الله: بس كنت تعلم أنه موجود؟

الترابى : فى آخر أيامه، نعم علمت أنه موجود

أحمد عبد الله: وحاول أن يلتقيك

الترابى: حاول أن يلتقينى ولكن لم يدخل الى."

ففى هذه الرواية يؤكد د. الترابى ثلاثة أمور على درجة كبيرة من الأهمية، وكلها تتناقض تماما مع يقوله د.أمين: الأمر الأول: أن د. الترابى وهو الأمين العام للحركة الاسلامية لم يكن يعرف بدخول كارلوس الى الخرطوم الا أخيرا جدا حينما أخبره بذلك أحد المسئولين الفرنسيين؛ الأمر الثانى: أن جهاز الأمن (وليست أجهزة وزارة الداخلية – كما ذكر د. أمين) هو الذى كان يتفاوض سرا مع السلطات الفرنسية دون علم الأمين العام؛ والأمر الثالث: أنه قد أبرمت "صفقة" بين جهاز الأمن السودانى والأمن الفرنسى، وأن مسئولا أمنيا كبيرا (يعرفه د. الترابى بصورة شخصية) كان موجودا فى فرنسا لاستلام "الثمن" (الذى كان عبارة عن بعض الأجهزة والسيارات).

ولو أن هذه الجزئية الأخيرة من الرواية جاءت من شخص آخر غير د. الترابى لتشككنا فيها، ولقلنا أنه إن كانت هناك صفقة بالفعل فليس من المعقول أن يرضى جهاز الأمن "ببعض الأجهزة والسيارات"، إذ من الممكن أن ينتهز تلك الفرصة فيطالب بما هو أكبر من السيارات؛ كأن يطالب مثلا بتخفيف المقاطعة السياسية والاقتصادية على السودان، فهذا أقرب الى المنطق والى الواقع، وتؤكده بعض المصادر الفرنسية ذاتها، إذ ذكرت صحيفة الجيروسليم

بوست بتاريخ ٢٥أغسطس ١٩٩٤ (بعد عشرة أيام فقط من أعتقال كارلوس) أن الفرنسيين قد عرفوا بوجود كارلوس فى الخرطوم عن طريق المخابرات الأمريكية، وذلك على اثر اجتماع فى جنيف بين الرئيس الأمريكى السابق بيل كلينتون وأحد رؤساء الدول العربية(وقد ذكرته الصحيفة بالإسم)، وأن السودان قد وافق على تسليم كارلوس للحكومة الفرنسية على وعد من الأخيرة بأن تعمل على اقناع واشنطن برفع اسم السودان من قائمة الدول الراعية للارهاب، وأن الحكومة الفرنسية قد قامت ببعض المحاولات فى هذا الاتجاه، ولكن إدارة الرئيس كلينتون رفضت ذلك.

هذا الخبر يجعلنا نتحفظ على الجزء الأخير فى رواية د. الترابى (برغم أنه لا ينفيها أو يكذبها)، ونكتفى منها بالنقطة الأساسية فى موضوعنا وهى أن قيادة التنظيم، ممثلة فى الأخ الأمين العام، كانت أيضا "محجوبة"؛ مثلها فى ذلك مثل رئاسة الجمهورية، وأن الملف المتعلق بكارلوس، والتفاوض بشأنه مع الفرنسيين لم يكن للأخ الأمين العام علم به الا فى الأيام الأخيرة حينما أخبره الفرنسيون أنفسهم وحينما انكشف الأمر كله في الخرطوم وصارت الحكومة تبحث عن "مخارجة" منه. (ولكن الذى نعجب له هو موقف الأخ الأمين العام بعد أن توارى كارلوس فى احدى السجون الفرنسية، ما هو "القرار" الذى اتخذه بخصوص الجهاز الأمنى الذى كان يعمل تحت أمرته ولكنه كان يتحرك فى الداخل والخارج بلا علم ولا إذن من سيادته؟ هل قام بدعوة المجلس القيادى وطرح الأمر عليه؟هل شكل لجنة للتحقيق والمحاسبة؟ وإذا لم يكن فى مقدوره أن يفعل أى شيء فى هذا الصدد فلماذا لم يتقدم باستقالته فى ذلك الحين؟ لماذا انتظر ست سنوات أخرى أتاح فيها للجهاز ذاته أن يواصل عملياته والتى تجلت ثمارها المرة فى ملف بن لادن وملف الرئيس المصرى؟)

على أن الذى يهمنا هنا (وقد أكدته افادة د.الترابى ود.أمين واللواء صلاح) هو أن ملف كارلوس لم يكن مفتوحا لقيادة الدولة أو لقيادة التنظيم (ناهيك عما سواهما من أجهزة الشورى)، كما أنه لم يغلق بتلك الصورة "البريئة" التى عمل د.أمين جاهدا على ابرازها من

أن "تسليم كارلوس تم فى اطار تفاهمات وترتيبات بين أجهزة وزارة الداخلية ووفق الأعراف القانونية". أما "التشاور المستمر" الذى يشير اليه د.أمين مع قيادة المؤتمر العربى والاسلامى وقيادة الدولة وقيادة الحركة الاسلامية فهو فيما يبدو تشاور اللحظات الأخيرة بعد أن انكشف الأمر وأبرمت الصفقات.

والسؤال الأخير: هل كانت الأجهزة الأمنية تقوم بهذه التحركات والاتصالات بصورة مستقلة أم باتفاق مع بعض العناصر السياسية؟ الذى غلب على ظنى حين كتابة المقالات أنها كانت تفعل ذلك بصورة مستقلة، ولكنها قد تقوم من حين لآخر بتقديم "تنوير" للقيادة، والقيادة تشتمل كما كنت أعتقد لعهد قريب على الأمين العام ونائبه وثلاثة أو أربعة من أمناء القطاعات الأساسية فى التنظيم، يضاف اليهم الرئيس ونائبه وثلاثة أو أربعة من الوزراء(السيوبر تنظيم كما أسماه د.عبد الوهاب الأفندى)، ولكنى بعد قراءة رسالة السيد رئيس الجهاز،والتى أورد فيها أسماء المجموعة القيادية التى تداولت فى ملف كارلوس واتخذت القرار بشأنه، علمت أن تلك "القيادة" لم تكن تتضمن الأمين العام والأمناء الذين أجازهم مجلس الشورى، وإذا استثنينا الرئيس ونائبه فليس فى تلك القائمة إلا واحد أو أثنان ممن ليس له صلة بجهاز الأمن؛ أي أن القيادة التى يتحدث عنها السيد رئيس جهاز الأمن هى جهاز الأمن ذاته، أو هى عناصر تتحرك فى فلكه، غير أن كل واحد منها يحتفظ بعدد من "القبعات"، فإذا لبسوا القبعات الحمراء صاروا "قطاعا" وزاريا، واتخذوا قراراتهم بتلك الصفة، وإذا لبسوا القبعات الخضراء صاروا قطاعا سياسيا أو دبلوماسيا، واتخذوا ما شاءوا من قرارات بتلك الصفة، ولعل هذا هو السبب الذى جعل السيد رئيس الجهاز يقول بثقة تامة أن "القيادة السياسية" كانت على علم وأنها هى التى اتخذت القرارات.

فعلى أى شيء يدل هذا؟ هل يدل على أن ما كنا نسميه قيادة ومجلس شورى قد تم تجاوزهما منذ عام ١٩٩٤؟ و أن ما كنا نسميه "قيادة سياسية" قد تماهى فى الجسم الأمنى؟ وهل سيعنى ذلك أننا سنلتفت يوما (ومعنا د.أمين) لنجد أن قيادتنا السياسية صارت هى

ذاتها قيادة أمنية، تتبنى أطروحات الأمن وتتحدث بلغة الأمن، من عينة "أن المسألة الأمنية لا تستأذن أحدا"؛ و "دبلوماسية المخابرات" و "الأمن الشامل"؛ أم أننا سنلتفت يوما لنجد أن قيادات الأمن قد ترقت حتى صارت هى ذاتها القيادة السياسية العليا فى التنظيم والدولة؟

..وسنواصل إن شاء الله.

(و) الحركة الإسلامية والمسألة الأمنية

(تعقيب ٥)

ذُكر أن الشريف حسين الهندى رحمه الله كان يشتم رائحة انقلاب مايو ١٩٦٩ قبيل وقوعه، وذلك استنادا على أنباء تواترت بأن هناك تحركات مريبة فى داخل القوات المسلحة، فنقل الهندى ذلك الى السيد محمد أحمد محجوب رئيس الوزراء والدفاع آنذاك. غير أن المحجوب اعتبر ذلك ضربا من الإشاعات التى يروجها الإتحاديون، ولكنه أحال الأمر على مضض الى القيادة العامة بغرض التحرى، فجاءه الرد سريعا وعلى الطريقة التى يهوى:إن تلك مجرد إشاعة لا أساس لها من الصحة. قرأ الهندى التقرير ثم التفت الى من كان بجانبه على الطائرة المتجهة الى طرابلس قائلا:إن كانت هذه معلومات السيد المحجوب والخواض فأخشى أن نتحول فى نهاية سفرنا هذا الى لاجئين سياسيين. لماذا؟ سأله المرافق، فرد الهندى: لأن تقرير القيادة العامة الذى يعتمد عليه المحجوب قد كتبه مأمون ود عمك عوض أبوزيد، أحد ضباط الاستخبارات العسكرية الضالعين فى التخطيط للإنقلاب. و صدقت معلومات الشريف، وصدقت توقعاته، أما بقية القصة فقد صارت جزءا من التأريخ المعروف.

تذكرت هذا وأنا أبدىء وأعيد فى نوعية وصدقية المصادر التى يستمد منها د.أمين معلوماته عن بعض الوقائع الأمنية، حتى علمت أنه حينما كان يعمل فى القصر مستشارا كانت من ضمن مهامه أن يلخص بعض التقارير؛ يقول:«وقد كنت أكلف عندما كنت أعمل بشأن الصحافة والإعلام والمعلومات بالقصر باختصار وتلخيص التقارير أو التحليلات أو التوقعات، ولم يكن ذلك عملا أشتهى أن أكلف به كرة أخرى». فتذكرت قصة السيد المحجوب الذى كان ينفى وجود انقلاب معتمدا على "المعلومات" التى يمده بها الإنقلابيون.

يقول د. أمين (كأنه يختصر واحدا من تلك التقارير):

"أما الحديث عن عروض لتسليم الشيخ أسامة للأمريكيين فمحض هراء وادعاء لا يستند على دليل، فالولايات المتحدة الأمريكية لم تطلب تسليمه، والسودان وجهاز الأمن

على وجه الخصوص لم يعرض تسليمه، وما كان لمثل هذا الطلب أن يكون، واستحالة الطلب العرض معلومة لمن يحتفظ بمليجرام من الثقة فى إخوانه...“

ونحن نحتفظ بقدر من الثقة فى اخواننا، ونميل لتصديق ما يقوله د. أمين، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نغمض أعيننا ونصم آذاننا عما تقوله مصادر أخرى كانت هى أيضا مشاركة فى هذه الأحداث. أنظر مثلا المقال المشترك الذى كتبه السفير الأمريكى الأسبق، تموثى كارنى، ومنصور اعجاز، الأمريكى المسلم ذى الأصول الباكستانية، ونشراه فى صحيفة الواشنطن بوست جاء فيه (والترجمة من عندى):

”إننا نكتب عن تجربة، فأحدنا (تموثى كارنى -دبلوماسى متقاعد) كان سفيرا للولايات المتحدة بالخرطوم، والآخر (منصور اعجاز-مدير مالى) لعبنا دورا غير رسمى يتمثل فى حمل رسائل بين الخرطوم وواشنطن فى أعقاب اخلاء السفارة الأمريكية بالخرطوم (من معظم طاقمها)....

” فى فبراير من عام ١٩٩٦ حاولت الخرطوم أن تتعاون (مع الولايات المتحدة) فى مجال مكافحة الإرهاب، إذ قام العقيد (فلان) وزير الدولة بوزارة الدفاع (والذى يعمل الآن سفيرا للسودان بالأمم المتحدة) بزيارة سرية للولايات المتحدة مقترحا مقايضة: تسليم بن لادن الى المملكة السعودية فى مقابل تخفيض المقاطعة السياسية والإقتصادية للسودان، ولكن الرياض رفضت ذلك العرض..“

(لاحظ أن هذه الرواية تتعزز بافادة لاحقة للرئيس بيل كلينتون، حيث ذكر (فى معرض اعترافه عن اخفاقاته فى محاربة الإرهاب) بأنه لم يتمكن من اقناع السعوديين بأن يستلموا بن لادن من السودان ويضعوه رهن الاعتقال، (صحيفة وشنطن بوست، ١١مايو ٢٠٠٢)

ثم يذكر الكاتبان فى المقال ذاته أن أحدهما (السفير كارنى) قد التقى وزير الخارجية السودانى فى الخرطوم، وأن الأخير قد عرض عليه تسليم بن لادن إذا كانت أمريكا ترغب فى ذلك...وذكرا فى المقال أن (فلان) من ادارة الأمن الخارجى قد أطلع أحدهما (اعجاز) على

معلومات هامة عن مجموعة بن لادن ليقوم بايصالها الى الإدارة الأمريكية.

وإذا كانت هذه الروايات كاذبة ومختلقة، فلماذا لم تقدم وزارة الخارجية السودانية احتجاجا رسميا عليها، أو تصويبا فوريا لما ورد فيها؟

ويقول د.أمين: "وأنتهز هذه السانحة لأؤكد جازما للأخ التجانى أنه لا الدولة السودانية، ولا أجهزة الأمن السودانية، قد عرضت أو سلمت أيا كان للحكومة الأمريكية أو غيرها، وأتحدى أيا كان أن يسمى شخصا واحدا سلمه السودان للحكومة الأمريكية أو لأى حكومة أوربية أو عربية، والأمر معروض بين يدى الحركات الإسلامية جميعا، بما فى ذلك القاعدة وحركة الجهاد الحليفة لها أن تعلن أسم شخص واحد سلمه السودان أو أجهزة الأمن السودانى"

كنت أتوقع من الأخ الصديق د. أمين أن يدعو، بدلا من أن يتحدى، لتكوين لجنة محايدة من أهل الأمانة والكفاءة توكل لها مهمة تقصى الحقائق فى تصرفات الأجهزة الأمنية فى الفترة السابقة، على أن تنشر تقريرها على الجمهور، فمن حق المحكومين أن يعرفوا الحقيقة كاملة عن تصرفات الحاكمين و"إنجازاتهم"، وأن يقيموا التجربة، وبهذه الطريقة يكتسب حوارنا هذا قيمة وجدوى تضاف الى تيار الاصلاح. أما "التحدى الأقرع" فلا معنى له لأن د.أمين يعلم أن مثل هذه العمليات السرية الغامضة تعتبر "خطوطا حمراء" عند الأجهزة الأمنية، ولن يتسنى لشخص واحد ممن هم خارج السلطتين: سلطة التنظيم وسلطة الدولة، أن يطلع عليها، مما يفتح المجال واسعا للتخمينات والظنون.

ولكن دعنا على أية حال ننظر فى معلومات الأستاذ يسين عمر الإمام، فهو أيضا قد كان من المطلعين على بواطن الأمور. يقول الأستاذ يسين: (صوت الشعب، بعنوان: أخطاء يجب أن تصحح، الحلقة الثالثة)

"لقد قام معاونو المخابرات العالمية (فى جهاز الأمن السودانى) بتسليم من استجاروا بالبلاد والمستضعفين فى بلادهم الى حكوماتهم من غير اتفاقيات أمنية توجد بين السودان

وتلك الدول؛ طرد التونسيون، وسلموا الليبيين وآخرين للولايات المتحدة ومصر وحتى إرتريا، والشواهد كثيرة ومعروفة ولا داعى لذكر (الجزار). ويذهب السيد يسين عمر بعيدا فى هذا الاتجاه ليؤكد الى "أن نافذين داخل نظام الإنقاذ "لعبوا بذيلهم" ووثقوا علاقة متينة بوكالة الاستخبارات الأمريكية عبر أجهزة مخابرات دولة مجاورة..."

وقد يقول قائل أن ما يرد على لسان السيد يسين عمر الإمام و د.الترابى وأمثالهما فى قيادة المؤتمر الشعبى ينبغى أن يتحفظ عليه، فهم يكتبون من موقع الخصومة السياسية الحادة، بل إنهم يخوضون معركة مع الطرف الآخر لم تنته بعد.وهذا صحيح، ونحن لا نجاريهم مجاراة تامة فيما يذهبون اليه، ولكن حتى حينما نكتفى بما هو مؤكد من أن الأجهزة الأمنية قد قدمت كل المعلومات المتاحة لديها الى أجهزة المخابرات الأمريكية، فسنجد أن الفرق ليس كبيرا بين أن تقدم معلومات لأجهزة المخابرات الأمريكية والتحقيقات الفيدرالية عن بعض الأشخاص تتضمن أسماء وصورا وخلفيات تعليمية ومهنية، وأن تلقى القبض عليهم بالفعل وتسلمهم لها. والأدهى والأمر من كل هذا أن اسم السودان لم يرفع من قائمة الدول الراعية للارهاب حتى يومنا هذا، وذلك برغم التفاهمات والتسهيلات والكشوفات التى تبرعت بها أجهزتنا الأمنية. فأين هى المصلحة الكلية (وطنية كانت أو إسلامية) التى تحققت، وما هو الضرر الذى أزيح، إذا كان لنا أن نتكلم بلغة الفقهاء ؟ ألم تضاف الى تهمة الدول الراعية للإرهاب تهم جديدة؟ ألم تضاف الى قائمة المطلوبين للعدالة قائمة جديدة تتضمن بعضا من العناصر التى كانت تقود خط "التفاهمات" مع المخابرات الأمريكية، ألم يصرح بعض من كانوا على رأس جهاز الأمن بأن تحسين العلاقات مع أمريكا ضرب من ضروب الوهم؟

غير أننا لا نستطيع أن نتجاوز مسألة "الوقائع" هذه دون تطرق لحادث الرئيس المصرى، إذ قد رأينا فى المقالة السابقة كيف أن رئاسة الجمهورية لم تكن تعلم بوجود السيد كارلوس فى الخرطوم، وكيف أن د.الترابى، الأمين العام للتنظيم، لم يكن على علم بذلك، بينما كان جهاز الأمن وحده هو الذى كان على علم بوجود كارلوس منذ "أن وطأت قدماه أرض

المطار". السؤال التلقائى هنا:هل كان حادث اغتيال الرئيس المصرى(والذى لا يعدو فى رواية د. أمين أن يكون اتهاما بالتستر)هل كان هو كذلك ملفا "محجوبا" عن رئاسة التنظيم ورئاسة الدولة؟

ولنعد مرة أخرى لرواية د.الترابى مع قناة العربية:

أحمد: معناه أن الرئيس نفسه كان على دراية؟

د.الترابى: لا، كلا، الرئيس نفسه عينا لم يكن..

أحمد: طب كيف علمت أنت؟

د.الترابى: علمت بعد ذلك، بعد أن وقعت الواقعة.

فالدكتور الترابى ينفى مرة أخرى أن يكون هو أو الرئيس البشير على علم بذلك الحادث الغريب. أما السيد يسين عمر فيقول:

"والحقيقة ان الأمر (محاولة اغتيال الرئيس المصرى) لم يعرض لا فى اجتماعات القياديين، ولم يسمع به أحد حتى فى كواليس الحركة الاسلامية، وتداولته الدوائر المنفذة والمخططة بمعزل عن القيادات."

(٢)

هذا ما كان من شأن "الوقائع"، إلا أن بعضا من خلافنا مع د. أمين ليس فقط حول "الوقائع" التاريخية التى تنفى ما تصوره "اتهامات" موجهة ضد جهاز الأمن القومى، إنما هو خلاف يمتد الى "الإطار الفكرى" الذى تولدت فيه تلك الوقائع، أو قل ليس هو خلاف حول التاريخ، وإنما هو خلاف حول "الرؤية" والثقافة السياسية التى يستند عليها الأمنيون فى تحركاتهم السياسية والدبلوماسية، والتى يتصورون الأمن بموجبها عاملا مستقلا يؤثر ولا يتأثر. وهناك فرق كبير بين من يرى أن "الأولوية القصوى" فى العلاقات السياسية (الداخلية والخارجية) ينبغى أن تكون للأمن، وبين من يرى أن الإعتبار الأمنى عنصر واحد ضمن "نسيج استراتيجى متكامل"، تتعاظم أهميته أو تتضائل فى تناغم مع المتغيرات الأخرى التى تتكون

منها الإستراتيجية السياسية. فى الرؤية الأولى (والتى يطيل الدكتور أمين فى شرحها) تكاد العملية السياسية كلها أن تندرج فى العامل الأمنى، حيث يكون الاعتبار الأمنى هو "المتغير المستقل" الذى تتحدد فى ضوئه كل المتغيرات الأخرى وتكون تابعة له، مما يعطى الأجهزة الأمنية القدح المعلى ليس فقط فى جمع المعلومات وتحليلها، وإنما فى اقتراح السياسات، ووضع المبادرات، واجراء المفاوضات، وتنفيذ العمليات. وسوف لن يكون لوزارات الخارجية والدفاع والداخلية (أو حتى وزارة المالية) دور يذكر فى السياسات العامة للدولة. أما فى الرؤية الثانية التى نحاول التعبير عنها فإن الاعتبار الأمنى ليس عاملا ثابتا مستقلا، وإنما هو واحد من "المتغيرات" داخل الإستراتيجية السياسية، مما يستلزم وجود عدد من الإدارات والمسارات، كالمسار السياسى والاقتصادى والثقافى، وعدد من الإدارات والقيادات التى تجعل تلك المسارات تتحرك جنبا الى جنب مع المسار الأمنى فى تحقيق الإستراتيجية الموحدة. وفى هذه الرؤية لا يمكن أن يعزل عنصر واحد من عناصر الإستراتيجية (كالأمن مثلا) ويعطى "أولوية قصوى" لعشرات السنين، تغدق عليه الموارد البشرية والمادية بالصورة التى نراها، لا يحدث هذا إلا فى بعض حالات التنظيمات السرية المغلقة.

والذين يقفون هذا الموقف يذكروننا ببعض المتطرفين من أصحاب المدرسة الواقعية فى العلاقات الدولية، والذين يرون أن القوة "العسكرية" هى أهم عنصر من عناصر القوة القومية، وإن العناصر الأخرى (مثل الاقتصاد، والدبلوماسية، والمشروعية الأخلاقية) لا تكون لها أهمية إلا بقدر تحولها الى قوة عسكرية. ولكأن د. أمين يسحب هذا من المجال العسكرى الى المجال الأمنى، فلا يرى أهمية لعناصر القوة الأخرى إلا بقدر جدواها الأمنية المباشرة، ولكنا نعتقد على خلاف الواقعيين أن الدبلوماسية الماهرة قد تجنب البلاد مواجهات عسكرية لا قبل لها بها، وأن النموذج الأخلاقى الناصع قد يجذب جمهورا فى الخارج والداخل تفوق قوته قوة الجيوش والمخابرات.

ثم نختتم هذه المحاورة بالتأكيد على أننا حينما أشرنا الى ظاهرة التحالف بين الأمن

والقبيلة والسوق لم نكن غافلين عن أهمية صيغ "التحالف"، إذ أن التحالف قد يكون وسيلة سياسية مناسبة وفرت وتوفر الإستقرار لكثير من النظم فى كثير من المجتمعات، ولكن عناصر التحالف فى النظام الإسلامى لا بد أن يكون من بينها عنصر "الفكرة" التى توفر المشروعية، كأن تتحالف مجموعة إسلامية حاكمة مع مجموعات أخرى بأن تجعل مصالحها تتداخل مع مصالح الفئات الإجتماعية الأخرى، وأن يعبر عن هذا التحالف من خلال فكرة أو مبدأ يجد قبولا واسعا فى أوساط الجمهور العريض، أما فى غياب الفكرة فإن التحالف لن يعدو أن يكون تحالف مصلحيا محضا يوفر استمرارا محدودا للمجموعة الحاكمة ولكنه لا يوفر "مشروعية"، فاعتراضنا لم يكن على صيغة التحالف من حيث هو ولكن على "تغييب الفكرة" واحلال التدابير الأمنية مكانها.

هذا، ولعل القراء يقدرون أن على الكاتب أحيانا أن يتوقف قبل أن يوقف، وللحديث بقية ولكن بعد حين إن شاء الله. ونشكر الأخ د. أمين فقد أفاد وأجاد.

المراجعات الكبرى
نص المقابلة المطولة مع صحيفة الصحافي الدولي
والتي نشرت في عام : ٢٠٠٠م

وقعت فتنة عظيمة بين الإسلاميين طاولت واختبرت الكثير من أطروحاتهم، كيف تقرأ وتوصف ما حدث؟

وقعت فتنة عظيمة بين الإسلاميين طاولت واختبرت الكثير من أطروحاتهم، كيف تقرأ وتوصف ما حدث؟

د. التجاني عبد القادر : توصيف ما وقع من أحداث بين الاسلاميين يقتضينا أن نعيد النظر في الرؤية الأساسية التي قامت عليها الحركة الاسلامية في السودان وارتكز عليها المشروع الاسلامي، باختصار يمكن أن أقول أن أحد مكونات هذه الرؤية هي محاولة تكوين نخبة من ذوي الالتزام الخلقي والتحرر الفكري والإنتماء الوطني والإنفتاح العالمي، وأنها تروم من خلال التنظيم الإداري أن تجعل تلك النخبة ذات قدرة عالية على التآخي الروحي، وذات قدرة علمية على فهم أصول ومبادئ الاسلام وذات قدرة وتأهيل علمي تمكنها ايضاً من فهم الواقع السوداني والاقليمي المعاصر ومن ثم نستطيع باستيعابها لعناصر الفكر الاسلامي ولعناصر الواقع السوداني والاقليمي المعاصر أن تركب برنامجاً ثقافياً اجتماعياً سياسياً يستطيع أن يستوعب مشاكل المجتمع السوداني ويستطيع أن يواجه أسباب التخلف في هذا المجتمع وينطلق به الى مراحل أرقى من حيث النمو الروحي والمادي معاً، فيكون بذلك نموذجاً للتحول الحضاري المنشود.

هذه الرؤية تقتضي إيجاد تنظيم اداري له هياكل محددة وعلاقات واضحة، كما تقتضي أيضاً وجود قيادة فاعلة ومتجددة، ليست قيادة سياسية فحسب، وإنما قيادة متكاملة يلتقي فيها السياسي والاجتماعي والفكري ، وقادرة على التجديد والتجدد. ويقتضي هذا ايضاً معرفة

بواقع المجتمع السوداني وبمسببات التخلف، بمعنى آخر يمكن أن نقول إن مشروع الحركة الإسلامية مشروع تنموي، لأن الحركة الاسلامية ليست منفصلة اصلاً عن مسائل التنمية في المجتمع السوداني. التنمية في المجال الاداري والبشري، وكل هذه الجوانب تستبطن من حيث ما نظرت اليها قدراً من المشاكل، فإذا نظرت مثلاً الى ناحية المكون الفكري للحركة الاسلامية وعلاقاته بالتراث الاسلامي فستجدها منطقة شائكة لأننا لا نريد اعادة إنتاج التراث الاسلامي بتفاصيله ومشاكله، وإنما نريد أن نقف منه موقفا علمياً موضوعياً فاحصاً فنأخذ الجوانب التي لا بد منها ونترك الجوانب التي لابد من اسقاطها، وهذه عملية تحتاج الى بصيرة وجهد نقدي كبير، ولكن النقد واعادة القراءة والتقويم قد تدخل الحركة الاسلامية في مشاكل أخرى وقد وقع ذلك بالفعل إذ أن بعض مشاكل الحركة الاسلامية وبعض جوانب الأزمة التي تعاني منها الحركة الاسلامية الآن متصلة بالجانب الفكري، ولكن كيف تكون القيادة وكيف تبدل وكيف تحاسب فهذه ايضاً مسائل ضرورية ولكنها ايضاً منار اشكال وذات صلة وثيقة بالأزمة الراهنة.

هناك جانب آخر يتعلق بالتنظيم الاسلامي نفسه الذي تولد فيه القيادة فهو تنظيم اداري قصد به ترتيب الأولويات وجمع المعلومات وحشد الموالين.. الخ، إلا أن التنظيم كهيكل اداري يمكن أن يفرز مشكلات ذات طبيعة فكرية وسياسية ولا يخفى عليكم انه عندما وصلت الحركة الاسلامية الى مرحلة الدولة نشأ الاشكال هذه المرة في منطقة العلاقة بين الدولة والتنظيم، وهذه مشكلة وإن كانت إدارية إلا أنها متعلقة بالناحية الفكرية وبالنظرة الكلية للعمل الاسلامي وبمستقبله في السودان، هناك ناحية أخرى متعلقة بتركيبة المجتمع السوداني السياسية والاجتماعية وتأثيراته سلباً أو ايجاباً على الحركة الاسلامية، وهذا ايضاً مكان نزاع ومكمن اختلافات لأنه يمكن أن تختلف الرؤى حول مكونات وخصائص المجتمع السوداني وما هو أساسي وما هو طارئ.

ويمكن أن ينشأ خلاف حول تقدير مواقف القوى السياسية قرباً أو بعداً من المشروع

الاسلامي المطروح وهذا ايضاً موضع من مواضع الاشكالات، وفي تقديري ما حدث هو حصيلة لهذه الاشكالات التي تجمعت في كل هذه المواضع وهي اشكالات تقع في صميم البناء الايدولوجي، ومن الممكن أن تؤدي الى تعقيدات والى أزمات حادة.

هناك اتهام بأن وصول الحركة الاسلامية الى السلطة بإنقلاب جاء استعجالاً لها أو للتغيير في وقت كان كسبها الشعبي الد يمقراطي يتزايد؟

د. التجاني عبد القادر : هذا أمر تقديري، فالمشروع له جوانب عسكرية وسياسية لا يستطيع أن يقدرها بحق الا من وجد في مواقع عليا في القيادة وتوفرت له المعلومات المناسبة، فإذا قدر في ذلك الوقت أن هناك تداعيات كثيرة تموج بها الساحة السياسية السودانية وأن هناك خطراً ماثلاً على الوجود الاسلامي، وأن هناك تسابقاً نحو السلطة من جهات كثيرة بعضها داخلي وبعضها خارجي، إذا قدر كل هذا ولم يستعجل فإنه لا يصلح للقيادة فهذه أسباب موضوعية تدعو لهذا الاستعجال، ولو كانت الحركة الاسلامية تعمل في الساحة لوحدها لآثرت التريث حتى يتم إنضاج البرامج فكرياً واستراتيجياً ولكن السياسة لا تمهل المفكر، ففيها اضطراب وتداعيات لا تستطيع أن تتحكم فيها لأن هناك لاعبون آخرون في الساحة يلعبون معك، وأنت مجبور في كثير من الأحيان في العمل السياسي العام أن تستفيد من تداعيات الموقف وإلا فستتجاوزك الوقائع والأحداث بصورة تجعل عملية اللحاق صعبة إن لم تكن مستحيلة.

وهل ترى ثمة مخارج للإسلاميين من مأزقهم الراهن ، أو لم يكن في الواقع رؤية ارهاصات الأزمة ومعالجتها؟

د. التجاني عبد القادر : الذين يوجدون المخارج من الأزمات هم المفكرون والمثقفون الذين يملكون مقدرة على التأمل والتدبر في الظواهر، في مآلاتها قبل أن تستفحل ولا أخفي عليكم سراً إذا قلت إن وجود هذه الشريحة في داخل الحركة الاسلامية ضئيل وضامر يغلب في الحركة الاسلامية الحركيون والمهنيون المتخصصون في جوانب بعينها يخلصون فيها

ولكن لا يصلحون لغيرها، وضمور الشريحة الأولى وغيابها أو ضعفها جعل إحتمال المخارج من الأزمات ضعيف، فإذا أصاب البرنامج أو أسلوب إنفاذه بعض الأعطاب أو بعض الفشل فالذين يقومون بالإصلاح هم الذين تسببوا في فشل البرنامج لأنه لا توجد بدائل قيادية كثيرة تستطيع أن تتقدم بأفكار ورؤى مغايرة.

إن جنوحنا نحو الوحدة والإنسجام في المواقف وفي الأفكار ونحو الحشد والتعبئة في تنفيذ هذه الأفكار كان أضخم من البحث عن الرؤى الجديدة أو الأفكار غير المألوفة.

وبالتالي عندما وقعت الأزمة صعب ايجاد بديل أو رؤية مناسبة تطرح على الناس ليتأملوا فيها، فإما أن يعاد ترميم البناء من هذه الزاوية أو من تلك الزاوية ولكن لم تكن هناك مقدرة حقيقية لايجاد بديل أو خارطة جديدة وهذا نتاج لضعف الشريحة الفكرية في داخل الحركة الاسلامية.

ولكن أليس غريباً لحركة تغيير فكري هذا النمط المتواضع من الاداء؟

د. التجاني عبد القادر : بعض العناصر القيادية في الحركة الاسلامية كانت تتوجس من ظهور طبقة من رجال الدين أو العلماء بالصورة التي وجدت بها في المجتمعات الاسلامية الأخرى فلم تنشط أو تتحمس أبداً للتفكير في هذا الاتجاه.. وقد يكون هذا تقديرا صائبا لأنه لا أحد يريد أو يسعى لإعادة إنتاج المشكلة التي نرى صوراً منها في بعض الدول الاسلامية ولكن أن تغيب شريحة ذات قدرة على استيعاب المشاكل في بعدها الفقهي والإنساني وأن تضمر في داخل الحركة الإسلامية وفي داخل القيادة بهذه الصورة المفزعة فهذا شئ ضار وغير حميد، وكان ينبغي أن يستدرك ولكن لم يستدرك حتى غطى السياسي على الفكري وعلى الثقافي بصورة كبيرة وصارت معظم الموارد المادية والبشرية توظف بصورة شعورية أو لا شعورية على ما هو سياسي، وصارت المؤسسات التي تعنى بالتعليم، بالثقافة ،والفكر تتضور جوعاً ولذلك عندما تفاقمت الامور واحتجنا للمفكر والمثقف المتأمل والاستراتيجي لم نجده وإنما وجدنا التنفيذي المهني السياسي، ولا يستطيع الإنسان السياسي المحض أن

يتحول بين عشية وضحاها الى مفكر واستراتيجي فهو لا يستطيع إلا أن يتعامل مع السياسة بواقعها المتجزئ، وليس في مقدوره إلا أن يخرج بمشاريع اصلاحية صغيرة ومحدودة فهو ليس مشغولاً بالنظر الطويل وليس مشغولاً بقضايا الفلسفة والفكر بل لعلك تلاحظ أن الفلاسفة والمفكرين يستهزأ بهم في داخل الحركة الاسلامية وهذا أمر غريب في حركة فكرية وحركة تجديد وبناء فكري وليست حركة مزاحمة سياسية فقط. حركة طليعة مثقفة ومفكرة تريد أن تقدم مشروعاً بديلاً عن التكوينات المحلية "المهلهلة" ومشروعاً بديلاً يمكن أن يتطور ليكون مشروعاً تستلهمه الحركات الاسلامية على المستوى الأرحب في العالم، فكان أولى قطاع بالحيوية والتفاعل هو هذا القطاع ولكن كما قلت إن السياسي يتفوق دائماً على المفكر.

ولكن لماذا تؤثر الشريحة الواعية والمفكرة الإنسحاب وهي المفترض فيها أنها الضمير الحي لمشروع التغيير.. ولماذا ترضى التقهقر وترك الأمر للنشطاء السياسيين والتنفيذيين هكذا؟

د. التجاني عبد القادر: هذا خطأ كبير وعيب يقع فيه المفكر فينبغي على المفكر المسلم أن يثبت في الميدان وأن يجاهد ويثبت جدواه حتى تثبت ايضاً جدوى الفكرة التي يقول بها ولكن محاولات اثبات الجدوى تؤدي الى الصراع والاحتكاك الذي ترى سماته في الأزمة الأخيرة.. وكثير من الناس كانوا يظنون أنه يكفي الحركة الاسلامية ما فيها من صراعات، فهي في صراع مع كثير من القوى، فهي في صراع اقليمي وهي في صراع دولي وهي صراعات حادة وكافية للقضاء عليها، ولذلك فكثير من العقلاء كانوا يظنون أنه ليس من الحكمة أن تضيف صراعاً جديداً بين السياسي والفكري..

ولئن ينجح مشروع سياسي جزئي خير من أن يضرب المشروع بجملته سياسياً وثقافياً وكان هذا هو تقدير من انسحب من هؤلاء ولكن المشروع نفسه لم يسع لتكوين شريحة فاعلة في هذا الاتجاه اصلاً.. لم يكن هناك توجه ايجابي قاصد لخلق أطر فكرية تقود العمل، وكان التوجه القاصد لخلق أطر أخرى. وطبعاً على المستوى الفردي لا يجوز للشخص أن

ينسحب، ولكن نحن نتحدث عن المستوى التنظيمي كان ينبغي أن توفر وسائل وأدوات وتمويل للنشاط الفكري بمثلما توفر للمجالات الأخرى. ويكون هناك نوعاً من الاهتمام ونوع الاستعداد النفسي نفسه لم يكن موجوداً وبالتالي عندما تقع المشكلة نفتقد الرؤية حتى نحن صرنا في بعض الأحيان نتجادل ونختلف حول الرؤية الأساسية ذاتها للعمل الاسلامي مكوناتها الأولى وبداياتها ونهاياتها غير معروفة لعناصرها.. فضلاً عن الخطة الاستراتيجية من الذي يضعها؟ وكيف توضع ؟ وهذا عمل صعب لا يستطيع كل الناس القيام به، وعدد كبير من الناس ينتسب الى الحركة الاسلامية والعمل الاسلامي ويكتفون بالقيام بالأعمال السهلة، وهذا عمل تحضيري طويل ولا تظهر ثماره بين عشية وضحاها، وبالتالي يضمر بصورة تلقائية إلا اضاءات هنا وهناك وهي مجهودات فردية..

لم يستطع الاسلاميون أن يجددوا علاقتهم أو فهمهم للمجتمع السوداني، فإذا قلنا إن مرحلة الدولة انشغل الناس بالتأسيس نسأل هل لم تنتبه الحركة الاسلامية إلى أن التراث به كثير من الاشكاليات، ومن خلال التعامل مع المجتمع هل لم تكن الحركة تعتقد أنها ستكون مسؤولة عن هذا المجتمع، كذلك لم تجدد الحركة الاسلامية القيادة على الرغم من الأدبيات الكثيرة الموجودة وظلت القيادة هي القيادة تاريخياً، هل هذا كان غائبا عن الحركة الاسلامية، أم أن هناك خللاً فكرياً أم أن هناك إشكالا آخر متعلق بهذه المسائل؟

مسألة احياء التراث الاسلامي هي قضية كبيرة تشترك معنا فيها قطاعات الأمة الاسلامية في خارج السودان وحاول بعضنا القيام بعمليات مراجعة وعمليات نقد وتجديد ولكننا لم نتجه اليها بصورة جادة وحقيقية ولم نستشعر مدى ملامستها بصورة أساسية لقضايا السودان وقضايا الواقع، وهذا خطأ لأنه بالتأكيد لا تستطيع أن تبني مشروعاً اصلاحياً تجديدياً متكاملاً ما لم تعد النظر في بعض المقولات التراثية والتشكيلات والتكوينات التاريخية والاجتماعية التي لا تثبت امام فلسفة الدين نفسه وقد تجاوزها الزمن، وكان ينبغي أن تكون لنا همة

أكبر حتى يتم إنتاج المكون الفكري للبرنامج، ولن يتم اكتمال المكون الفكري وإنضاجه إلا بمراجعات اساسية وعميقة للتراث الاسلامي، نحن حتى الآن لم نقرأ احداث الفتنة الكبرى بصورة موضوعية، وماذا وقع بالضبط في فترة الخلافة الراشدة لأن بعض القضايا التي نعاني منها هي القضايا ذاتها التي طرأت بالضبط في فترة الخلافة مثل قضية الامامة والبيعة والخلافة والطاعة والخروج. وهذه قضايا جوهرية ولكن قلما نجد منا من تخصص في التاريخ الاسلامي أو تاريخ الحضارة الاسلامية أو الدولة الاسلامية بحيث يكون مصدراً أو مرجعاً في هذا الموضوع، فتركناها للعامة، فإذا لم ندرس تاريخنا الاسلامي الأول ولم ندرس أسباب قيام وسقوط الدولة الأموية وكيف قامت الدولة العباسية ولماذا سقطت، والخلافة العثمانية كيف تكونت ولماذا انهارت.

وهذا كله رصيد لتاريخنا الاسلامي فما هي العبرة التي خرجنا بها وما هي الأفكار الاسلامية التي يمكن أن نستلها من التاريخ الاسلامي وندرجها في السياق الاسلامي المعاصر، لم نقم بهذه العملية بصورة كافية ويمكن أن ينسحب ذلك ايضاً على فروع الحضارة الاسلامية الأخرى حتى الدراسات الاسلامية نفسها هي رافد حديث جداً في ثقافة الاسلاميين مع أن الدراسات الاسلامية هذه لها عقود في جامعات الغرب وجامعات الشرق وتطورت عن طريق اطروحات كثيرة جداً ونحن طرحنا الاسلامي رغم كثير من ادعاءاتنا هو طرح هش وطرح سماعي لا يمثل الفكر الاسلامي التراثي بصورة قوية حقيقية ومعاصرة وبالتالي دخلنا على مشروع التحديث السوداني ومشروع التجديد الاسلامي بهذه الهشاشة، فتعريفنا للدولة الاسلامية ورؤيتنا لها يشوبها شيء من الغبش وعدم الوضوح.. ولم نتمكن من ادارة حوار فكري ذكي حول هذه المسائل وإنما هي حوارات عجلى ولم يحضر لها بالصورة المناسبة، ولذلك لم تتبلور اطروحات في الدولة الاسلامية ولم تتبلور اطروحات قوية في مؤسسات الدولة ولم تتبلور اطروحات قوية ومقنعة في مؤسسات المجتمع نفسه دعك عن القضايا الاخري الشائكة في الاقتصاد الاسلامي. لم تستطع أن تبلور معالم نظرية في مؤسسات

المجتمع نفسه دعك عن القضايا الأخرى الشائكة في الاقتصاد الاسلامي لم تستطع أن تبلور معالم نظرية في الاقتصاد الاسلامي يهتدي بها الاقتصاد الاسلامي واكتفينا ببعض المسائل الفقهية لصيغ استقيناها من بعض كتب الفقه.. فلم يكن هناك إنتاج فكري في هذا الموضوع تستطيع أن تطوره وتنبني على أساسه نظرية اقتصادية اسلامية تعالج مسألة التخلف ومسألة البطالة ومسألة الفقر وتركنا الاقتصاد للفنيين والتكنوقراط، ولا استطيع أن أقول إننا حتى الآن استطعنا أن نبلور شيئاً يقارب نظرية سياسية في المجال الاجتماعي ايضاً. لم نحلل المجتمع السوداني، علماء الأنثروبيولوجي وعلماء الإجتماع يعملون في دراسات القبائل منذ أول هذا القرن بعضنا لم يطلع اطلاعاً كافياً حتى على هذه الدراسات وهذه الدراسات تمت عن قبائل الشلك والنوير وقبائل الغرب وقبائل الشرق وقبائل الجنوب ثقافتها واعتقاداتها ولغاتها نحن أولى بهذا من غيرنا من المستشرقين ومن غيرنا من الدارسين الآخرين.. وكان هذا يكون أحد المكونات الاساسية لفهم الثقافة السودانية جنوبها وشمالها وشرقها وغربها ونستطيع بعد ذلك أن نرتب برنامج يجيب على مشاكل الهوية ويجيب على مسائل اقتسام السلطة والثروة ولكن على بينة، كذلك اكتفينا بحصر البرنامج الاسلامي في النواحي القانونية وحشرنا أنفسنا في مسألة الدستور والقوانين وكأنه فات علينا أن الدستور والقوانين ترتكز على بعد ثقافي اجتماعي وتطور تاريخي وهو تعبير عن هذه الأشياء، فإذا لم نقم بعملية التفكيك والتركيب اللازمتين فإن أي محاولة لصياغة دستور أو قوانين تكون مبتورة عن السياق الذي نشأت فيه وأنا استغرب في بعض الأحيان كيف نصوغ قانوناً أو دستوراً متكاملاً في غيبة القراءة النقدية الفاحصة لمكونات المجتمع السوداني، هذه عملية فكرية معقدة فكان ينبغي أن تشترك فيها عقول كبيرة كثيرة وعلماء حتى نستطيع فعلاً أن ننضج، ولكن الحركة الاسلامية كانت مشغولة عنها وبالتالي هجمت على مشكلات السودان هجوماً سريعاً دون الالتفات الى هذه المسائل وما حدث من خلل جزء كبير منه راجع الى عدم معرفة متعمقة بمزاج وواقع المجتمع السوداني..

هل تعتقد أن أزمة الاسلاميين متعلقة ببنيوية التفكير الاسلامي بمعنى أن فهم المسلمين للدولة الاسلامية ينطوي على ايحاء أنها بدولة دينية يكفي أن ترفع الشعار الاسلامي ثم تسير الأمور بعد ذلك على أحسن ما يرام بحسبان أن هذه مشكلة متعلقة بطبيعة التفكير الاسلامي نفسه وهل تجربة السودان هي نسخة أخرى من النسخ التاريخيةالتي تعيد نفسها؟

والله.. لا أدري على وجه الدقة والتحديد إذا كانت هذه اشكالية متعلقة بطبيعة التفكير الاسلامي، ولكن ما ألاحظه أن كثيراً من الاسلاميين سواء كان في السودان أو في خارج السودان يتضخم الجانب الديني العاطفي فيهم، على حساب الجانب الواقعي والعلمي بحيث يصير هناك اختلال بيّن، فتجد أن الانسان كلما زاد تدينه ارتفعت درجة حرارته، وقل نصيبه العلمي، وقل بصره بالواقع. ولكن الدين ليس مجرد التزام عاطفي بمبدأ مثالي وإنما الدين هو محاولة المطابقة بين هذه المبادئ المجردة المثالية والواقع المتحرك الذي لا ينتهي، وهذا محل الابتلاء الأساسي، الانسان المسلم الراشد، الذكي، ينبغي أن يكون متوازناً في هذه الجوانب، العاطفة مطلوبة لأنها تحرك الإنسان وتدفعه نحو العمل، ولكن العقل مقدم على هذه العاطفة وكل مدار الدين نفسه على القدرة العقلية للإنسان.

ولعلك تعلم أن بعض علماء المسلمين والذين ضاقوا ذرعاً ببعض مظاهر صبيانية العمل الاسلامي يقولون إن الدين ما جاء أصلاً إلا ليعلم العقل إلى النظر السليم قبل أن يعلم الصلاة والزكاة والحج، لأن مدار هذه العبادات كله يرتكز على النظر السليم والعقل السليم، وهو أن تضع الأشياء كلها، كل شئ في محله بصورة حكيمة فيها قراءة تامة للوحي وفيها قراءة تامة واستيعاب أيضاً للواقع حتى لا يتضارب هذا مع ذاك. وكيف يمكن التنسيق لمثل هذا، فالمطلوب هو أن يكون الإنسان المسلم أو الإسلامي الذي يتصدى للعمل العام فيه ديناميكية يتحرك مع تحرك الواقع، ولكن إذا فقد هذا الجانب فإن ما ذكر يكون صحيحاً. يكون الإنسان جانحاً جنوحاً شديداً ومشحوناً بالعاطفة والحمية والحماس وتتحول الدولة الاسلامية الى دولة

شعارات، والى دولة تعبئة والى دولة حشود، دون أن يعرف الحاشد والمحشود على ماذا يقاتل الناس وفيم حُشد.

إذا رجعنا قليلاً الى الوراء وبداية عهد الإنقاذ هل تعتقد أن حل الحركة الاسلامية ضرورة اقتضتها ظروف الوضع الجديد؟ وهل هذا التقدير كان خاطئاً؟ وما هو الايجابي والسالب في هذه المسألة؟ وكيف ترى فكرة إنشاء كيان إسلامي جديد أو إعادة التنظيم؟

مسألة حل التنظيم الاسلامي هذه محل جدل وإذا سألتني بصورة شخصية فإني لم أكن حاضراً في مجلس تنظيمي اتخذ فيه هذا القرار ولست متأكداً على وجه اليقين ما إذا اتخذ قرار تنظيمي بحل التنظيم أم لا، ولكن الذي أعرفه أنه قد كان هناك توجهاً عاماً مقبولاً وسط قيادات وقواعد الحركة الاسلامية هو أن الحركة بعد كل مرحلة من مراحل التطور تقوم بعملية توسيع الأوعية التنظيمية واستيعاب عناصر جديدة تم هذا من قبل في فترة جبهة الميثاق وفي فترة الجبهة القومية الاسلامية، وكان محل اتفاق ايضاً أن يحدث مثل هذا في فترة الإنقاذ بمعنى أن الأوعية التنظيمية السابقة لم تعد ذات معنى ولا ذات جدوى وكان مفهوماً ايضاً أن تتم توسعة هذه الأوعية بالصورة المناسبة، من حيث المبدأ لم يكن هذا محل اختلاف وبالتالي اظن أن ذلك قد ترك للقيادة والذي انتهت اليه القيادة أن يكون حلاً جزئياً بمعنى أن بعض الجوانب التنظيمية تنداح وتذوب بصورة كاملة ويكون التنظيم الواحد هو تنظيم الإنقاذ وسمي تنظيم المؤتمرات آنذاك ولكن هناك بعض الأمور ذات الحساسية التي تحتاج الى تقدير متكرر وكان التقدير ايضاً أن هذا إجراء مؤقت وكان المتفق عليه ايضاً أنه ليست هناك قطيعة بين التنظيم القديم وبين التنظيمات التي تتكون.

وإنما تندرج تنظيمات الحركة الاسلامية وفعالياتها في الكيان الجديد وتكون نواة لهيئة الشورى والكيانات الاسلامية المماثلة في القطاعات المختلفة وهذا شئ طبيعي لا أظن أنه كان محل اعتراض وهذا ليس إنهاء تنظيم والغاءه تماماً وإنشاء تكوينات وتنظيمات جديدة إنما هي

عملية إنسياب تدريجي وتلقائي بين ما كان موجوداً قبل الإنقاذ وما وجد بعد الإنقاذ بحيث لا يحدث انقطاع ولا تحصل أزمات، اما هل نفذت هذه الرؤية بالصورة المطلوبة؟ هل تدخلت اشياء حولتها عن هذا المسار؟ فهذا موضع سؤال وأنا أعتقد أن هذه كانت مثار جدل كثير جداً. بعض الناس يأخذون على القيادة أنها لم تمض في الخطة بالصورة المتفق عليها وأنها أدخلت تطورات أخرى وتعقيدات أخرى والقيادة ترى أنها غير ملزمة بخطة محددة سابقا في عملية الإنفتاح هذه وإنما هي عملية تترك للتقديرات وللظروف التي تستجد.

أما الشق الآخر من السؤال فأقول إن مجمل تجربتنا محتاجة الى مراجعة في جانبها التنظيمي وفي جانبها الاستراتيجي فتجربة جبهة الميثاق محكومة بظروفها وتجربة الجبهة الاسلامية هي ايضاً محكومة بظروفها، فلا نستطيع أن نعيد أو نكرر اي من التجربتين.. فلذلك نحتاج فعلا أن نراجع بصورة دقيقة وواضحة منهجنا اولاً في العمل السياسي، ونراجع استراتيجيتنا نفسها في العمل السياسي العام ونراجع خططنا التي تترتب على المنهج وتترتب على الاستراتيجية لكن أية محاولة بناء بغير المراجعة الدقيقة لا أتوقع لها نجاحاً لأنها يمكن ايضاً أن تقع في نفس الأخطاء التي كانت تقع فيها الحركة ولكي نتجنب هذا لابد أن نحدد ما هو الخطأ الذي وقع ونحاول أن نجيب على هذه الاسئلة بصورة عملية. هناك بعض الناس يقولون ليس هناك وقت للمراجعة، ولكن ليس المقصود أن تتم في فراغ ولكن المهم أن يكون هناك توجه نحو مراجعة التجربة ونحو تقويمها واقامة البناء البديل على ضوء هذه المراجعة وألا نفصل بين اعادة البناء وبين المراجعة، المراجعة من أجل اعادة البناء. فإذا كان لديك منزل وانهار فإن لك واحد من ثلاث خيارات فإما أن تجلس وتقول إن ما تبقي من المنزل سوف أجلس فيه بحالته هذه، أو تقوم بترك هذا المنزل المتهدم جملة وتفصيلاً والذهاب لبناء منزل جديد، أو تقول إنك سوف تزيل الركام وتنظر في الخريطة التي بني على أساسها المنزل وتعيد التناسق المناسب بين الخريطة الأصلية وبين البناء ثم تقوم بعملية استكمال جوانب هذا البناء وأنا أظن أن هذا الأخير هو الخيار الأرشد.. فخيار أن تبني حركة إسلامية جديدة من

نقطة الصفر خيار غير وارد وغير موضوعي وغير مضمون العواقب لأنه من الممكن أن تعيد بناء حركة اسلامية من الصفر ونكرر نفس الأخطاء التي كنا نكررها وخيار البقاء في داخل حركة متهدمة الجوانب غير معروفة المستقبل ايضاً ليس بالخيار الرشيد، الخيار الرشيد، هو أن نقوم بعملية تنظيف وإزاحة وإعادة قراءة وإعادة مراجعة للخطط الأساسية ومحاولة بناء ما تهدم واستبدال ما لا يمكن الإستفادة منه.. وهذا منهج إصلاحي أنا مقتنع به. ونحن المسلمون منهجنا ليس منهجاً استئصالياً فلا نستأصل الأشياء هكذا برمتها ولا هو منهج تلفيق بمعني أي شئ يمكن أن يكون مقبولاً إنما هو منهج يزال فيه الضرر ويزاح الفساد ثم يستبقى النافع المفيد ويكمل الناقص ويجدد القديم، وبهذه الطريقة تكون فعلاً هناك إمكانية لعمل معقول لا تكون فيه توترات لا تشنجات خاصة وأن حركة المجتمع السوداني لا تحتمل أي خيار غير هذا.

في موضوع الحل هذا، بعض الناس يرون أنه لولا حلّ الحركة لما حدث ما حدث، هل تتفق مع هذا الرأي أم لا؟ وهل تعتقد أن المسألة كان سيكون شكلها مختلفاً لو لم تحلّ الحركة؟

حتى بعد حل الحركة إذا استطاعت الأجهزة التي قامت على أنقاضها أن تهتدي بمنهج الحركة ورؤيتها كان ممكناً أن يكون الأداء أحسن مما تم، ولكن الإشكال أن كثيراً من الناس لا يعرفون هل هم محلولون أم باقون، وفي بعض الأحيان رغماً عن أنك محلول ولكن تكلف بتكاليف الذي هو باق وقائم، وينسون أنه ليس هناك تنظيم وهذه البلبلة لم يكن هناك أي داع لها.. وإننا عندما قررنا تدريجياً أن نقلص بعض جوانب الحركة كان من المفترض أن نكون جريئين وواضحين مع أنفسنا ونقيم إحلالاً مؤسسياً واضحاً وموضوعياً وسريعاً حتى نملأ الفراغ ونباشر العمل، الاحلال التنظيمي المؤسسي هذا إما أنه تأجل أو حدث فيه تباطؤ وعدم وضوح وهذا يرجع ايضاً لمسألة الموازنات والتقديرات السياسية والنسب، رؤي أنه يجب ادخال بعض عناصر المجتمع التقليدي القبلي الطائفي حتى نحفظ الموازنة السياسية وهل إذا أدخلنا هذا العنصر بنسبة ٦٠٪ هل هذه الموازنة تكون مناسبة أم نجعلها بنسبة ٥٠٪

ونسينا طبعاً أن العنصر الذي يستوعب ليس خالياً من أجندته الخاصة، وأي إنسان تريد أن تستوعبه له أجندة خاصة إلى جانب أجندتك، خاصة إذا كان هذا الإستيعاب هو إستيعاب سياسي لشريحة ذكية أصلاً كانوا قيادات ونسينا أن هؤلاء الذين يأتون بأجندتهم ويؤثرون على التنظيم ويؤثرون على القيادة.

إن العناصر التي دخلت إما أنها لم تنسجم بصورة كاملة لأننا لم نولها الثقة الكافية أو أنها دخلت وعندها أجندة مختلفة، أصبحت العناصر الإسلامية والتي كان من الممكن أن تقود إما هي نفسها في موضع أقلية أو هي بعيدة عن موضع اتخاذ القرار، وأن بعض العناصر التي دخلت واستوعبت أصبحت تحاول استخدام السلطة نفسها، كحركة إسلامية ودولة إسلامية لتحقيق مآربها أو هي أيضاً في حالة التباس لم تستطع أن تستوعب ماذا تريد الدولة الاسلامية حتى يتسنى لها أن تشارك فيها وبالتالي حدث نوع من الفراغ، وهذه خلفية الحديث عن الإنفراج في السلطة ومركز القوة.

هل تعتقد أن الطريقة الضبابية التي اكتنفت موضوع الحل انطوت على نوع من الانتهازية إذا جاز التعبير بحكم أن التنظيم ربما كان يمثل قيداً على قيادته؟

..أوافقك...

من خلال كتاباتك السابقة يستشف أنك مع فكرة العودة الى التنظيم الشبكي للحركة الاسلامية ، الآن ومن خلال الحوار شعرنا وكأنك قد نسخت هذه الفكرة أو تراجعت عنها ، وكذلك أشرت لاشكالية العلاقة بين الدولة والتنظيم ، فأين تكمن المشكلة في علاقة الدولة بالتنظيم خاصة وأن هذه النقطة تحتاج الى فحص بعد الأزمة الأخيرة؟

إن تجربة الحزب المركزي القابض من خلال لجنة مركزية على الدولة تجربة سياسية طبقت في المعسكر الاشتراكي وهذه التجربة عليها ملاحظات من حيث النظرية والتطبيق وقد أثبت التاريخ عدم جدواها ولا أظن أن احداً في اطار الفكر الاسلامي التقليدي أو المعاصر

يقول إنه إذا نشأت دولة إسلامية تكون القبضة فيها للحزب الاسلامي بالطريقة ذاتها التي طبقت في الاتحاد السوفيتي، بل إن أدنى قراءة للتاريخ السياسي الاسلامي تشير الى أن تجربة المسلمين قائمة على مؤسسات المجتمع ، إذ أن مؤسسات المجتمع الاقتصادية والتعليمية لها نصيب وافر في إدارة وتنظيم الحياة العامة، وإن الدولة الاسلامية لها دور ولكنه ليس الدور الأوحد وإن الحزب السياسي له دور ولكنه ليس الدور المركزي القابض مطلقاً وإن هناك تداخلاً وتلاقياً وتلاقحاً في بعض الدوائر ولكن لا الدولة تهيمن وتقبض على المجتمع بصورة كاملة ولا المجتمع الاسلامي هو المجتمع الخامل بالصورة التي يخطط لها في كل صغيرة وكبيرة وإنما هو مجتمع حي ورائد يتولى كافة شؤون حياته.

هذا طبعاً مقروءاً مع نظام العبادات الاسلامية ونظام الشعائر الاسلامية، فدور الدولة الاسلامية إذن هو شبيه بدور الدولة الليبرالية منه بدور الدولة الشمولية، فالدولة في النظرية الليبرالية هي بمثابة وسيط وحكم بين مجتمعات اجتماعية وثقافية عديدة تتنافس وتتعاون ولكن الدولة تقوم بدور الوسيط وترعى الحقوق فهي "دولة الحد الأدنى".

أما الدولة في الاسلام فهي ايضاً تتوسط بين مجموعات اجتماعية وثقافية فاعلة لكي تحفظ بينها ميزان الحقوق والحدود حتى لا يترك الأمر للفوضى المطلقة، فالفرق بين النظام الليبرالي والنظام الاسلامي هو أن النظام الليبرالي يترك دوراً للسوق أكبر حتى من الدور الذي يتركه للدولة نفسها.. فالدولة وهي تقوم بعملية التنظيم هذه يجب عليها أن تناغم مع قوى السوق، فالسوق هو الذي يخفض ويرفع وهو الذي ينظم المجتمع والدولة واحدة من أدوات السوق نفسه، لكن النظام الاسلامي لا يذهب الى هذا المدى، يمكن للدولة في بعض الأحيان بما لها من ارتكاز على منظومة قيمية أن تعدل بعض الاتجاهات في السوق، وتتوسط بين قوى السوق وقوى المجتمع ، حتى لا تنسف العدالة جملة واحدة والسوق في النظام الاسلامي قد يفرز قيماً فرعية ولكنه لا يفرز القيم الاساسية التي يرتكز عليها المجتمع ، فالمهمة الأساسية للدولة هي حماية ورعاية هذه القيم الاسلامية العلوية وحفظ التوازن في تطبيقها

بين افراد المجتمع وقوى السوق، وفيما عدا ذلك فالدولة محدودة السلطات وليست لها هيمنة مطلقة على المجتمع..

وفي هذا الاطار إذا سعينا لتكوين حزب اسلامي ينبغي أن نراعي أن هذا الحزب يجب أن يكون حزباً مجتمعياً بمعنى أنه ينبغي أن ينظم ويستوعب الفعاليات الاجتماعية والثقافية والخصوصيات الموجودة في داخل المجتمع، وينبغي أن يعبر عنها، فهو حزب يجمع الارادة الشعبية في بعض الأحيان.. ويعبر عن هذه الارادات احياناً أخرى.. ويحدث نوعاً من التقارب في بعض الأحيان، حتى يتفادى الاحتكاكات العرقية الطبقية ويمتص المظالم فنشاط الحزب الاسلامي في تقديري أقرب الى مجالات التنسيق والتخطيط وبالتالي تكون العلاقة بينه وبين الدولة هي علاقة في هذه المجالات ولذلك لا أرى اي مناسبة للحديث عن ارتباط عضوي بين الحركة الاسلامية كتنظيم وبين الدولة. يمكن أن تكون هناك دولة، ويمكن أن تكون هناك حركة اسلامية والعمل بينهما يتباين، الوظيفة والنشاط والدولة نفسها ينظر اليها كمجموعة فاعلة في داخل المجتمع في اطار معين تحدده بالطبع دساتير وقوانين ومواثيق، فإذا كانت الحركة غالبة اجتماعياً يكون نصيبها في تحديد هذه القوانين كبير، وأما إذا فشلت في أن تحظى بقبول واسع من الجمهور فإن دورها سيتقلص.

طرحت من قبل عند بداية الأزمة دعوة لاقامة تنظيم شبكي.. هل مازالت عند دعوتك تلك أم تراجعت عنها؟

أنا لم أتراجع، وما أتحدث عنه ليس تراجعاً وإنما محاولة تطوير العمل الاسلامي، كثير من الناس يرون أن التنظيم الاسلامي إما أنه تنظيم مركزي قابض "بهياكله وقوانينه ولوائحه" على الدولة والمجتمع، أو أنه تنظيم فضفاض قائم على تحالفات فضفاضة وليس له مركز وليس له مقدرة على المحاسبة والتخطيط والخياران مرفوضان عندي.

أنا أتحدث عن خيار تنظيمي يجمع بين الأثنين اسمية التنظيم الشبكي وهو تنظيم يحيط بالنشاط العام في المجتمع من خلال منظومات متنوعة ومتعددة بحيث يكون لكل

منظومة سلطة وهامش للابداع وللاجتهاد والتطوير في المكان أو القطاع أو النشاط الذي توجد فيه "عملية تسيير ذاتي" والذي يجمع بين هذه المنظومات المتعددة خطة استراتيجية واحدة للحركة الاسلامية وللسودان، وكل منظومة وشريحة تؤدي فيها الدور الذي تكون قادرة على ادائه ويتم التنسيق بين هذه المجموعات المتداخلة من خلال ادارة تقوم على الخطة الاستراتيجية الموجودة وهذا يعني أن مهمة القيادة أن تساعد في بلورة الأفكار الرئيسية وفي وضع الاستراتيجية ولكن هذا لا يعني أن لهذه القيادة صلاحية مطلقة. بل إن صلاحياتها تتضاءل، كلما تقوى القطاعات والمنظومات وتثبت كفاءة فتتحول القيادة تدريجياً الى ساحة الترشيد والتخطيط الاستراتيجي حتى لا يقع تضارب في الأدوار أو تصادم في الرؤى، وهذا نمط من التفكير عرف في تاريخ المسلمين الأوائل فتجد الامام الشافعي مثلاً يصف المجموعة القيادية في المجتمع بـ(نظار المسلمين) وهم القيادات المجتمعية صاحبة المقدرة على التخطيط للمجتمع الاسلامي، فتستشرق المستقبل وتقرأ التاريخ الماضي ولكن لديها وضعية قابضة على تنفيذ النشاط نفسه، لأنه يفترض في الاطار الاسلامي أن هناك حداً من التدين يقوم به كل فرد أياً كان موقعه دون تدخل الدولة والقيادة. هناك مستوى من التكاليف الدينية تقوم به المجموعة الدنيا في المجتمع مثل الاسرة أولو القربى وغيرها، وهناك مستوى تقوم به دولة المسلمين، ويوجد نظار المسلمين في القطاع العام سواء في الدولة أو في المنظومات والقطاعات المتنوعة وفي بعض الأحيان تكون هناك أزمات وقد يتعرض المجتمع الى انهيار أو محاصرة مما يدعو الى تجميع هذه الطاقات أو مركزتها لكنه تمركز مؤقت رهين بزوال الأزمة، وأنا اعتقد أن واحدة من مشاكلنا في التنظيم الاسلامي أننا لم نفرق بين التمركز المؤقت والتمركز المستمر فنحن عندما نشأنا كحركة اسلامية نشأنا في ظروف عصيبة وظروف حصار لم يكن هناك اي مجال للحديث عن تنظيم مفتوح فكانت المركزية التنظيمية ضرورة حياتية حتى يتم تجميع الطاقات وتتكبل الارادة فإذا فتح الله بالحريات والامكانات فينبغي أن ترتخي هذه القبضة التنظيمية المركزية.

أنا لا أتصور أن تكون للتنظيم الاسلامي قيادة مستدامة من نوع القيادة التي تسمى الأدبيات الحديثة بالقيادة التاريخية. قد توجد قيادة تتمركز لديها السلطة في ظروف طارئة فإذا زالت هذه الظروف يتغير نمط القيادة وتتجدد بصورة طبيعية أما إذا ظل التنظيم الاسلامي يعمل بقيادة مركزية قابضة غير قابلة للتجدد فهذا يعني أن التنظيم الاسلامي صار يعاني أزمة باعتبار أنه فقد المقدرة على الحركة والنمو بفقده المقدرة على البسط بعد القبض، واعتقد أن دولة الإنقاذ كانت في أولها مبنية على فكرة القبض والبسط، وكان الفهم أن السلطة السياسية حصرت في أيادي حزبية غير أمينة وفيها كثير من الفساد الذي يهدد المصالح القومية والأمن القومي مما برر فكرة القبض على السلطة حتى يعاد ترتيب الوضع المرتبط بالأمن القومي والمصالح القومية والسلام الاجتماعي ومنع الأجنبي من التدخل، لكنه قبض مؤقت، وكان مفهوم لدينا تماماً أن يحدث بسط بصورة تدريجية فيعود المجتمع الى وضعه الطبيعي وتعود الحركة والدولة الى الوضع الطبيعي وهذا جزء من نظرية متكاملة ولها مسوغات في الفقه الاسلامي وفي أدبيات الحركة الاسلامية.

خلال فترة الأربعة سنوات التي قضيتها خارج السودان اتيحت لك فرصة للتقييم، ما هي أبرز السلبيات والايجابيات من وجهة نظرك؟

هناك العديد من الايجابيات في تقديري أولها أن السودانيين عموماً استطاعوا أن يحافظوا على الوطن دون أن نصل مرحلة الإنهيار الكامل والتمزق الذي كان من الممكن أن يحدث، اقصد بالسودانيين الحاكمين والمحكومين والمعارضين. ثانياً إن المسألة الاقتصادية أخذت حيزاً مقدراً من الاهتمام والجدية، وغني عن الذكر أن الإنجازات التي تمت في مجال التعدين والاتصالات والطرق واستخراج الطاقة وما يتبعها من نشاط تؤدي الى بعض الإنفراج في الأمور المعيشية اليومية بالنسبة للمواطن السوداني.. وهذا شئ إيجابي واضح.

الشئ الايجابي الثالث هو أن الدولة بدأت تطور حساسية ايجابية نحو مسائل الحرية وحقوق الإنسان والحوار السلمي واقتسام السلطة والثروة بين قطاعات الشعب المختلفة،

وهي حساسية ايجابية كانت مفقودة. شئ حسن أن يحدث اصلاح في جانب حقوق الإنسان وفي التعامل مع دول الجوار وهذه مسألة منهج وأسلوب في ادارة الأزمات والتعامل معها أرى تحسناً قد وقع في هذا الجانب.

في فترة سابقة كانت السمة الغالبة هي الإنكار المطلق، الاقتصاد ليس فيه مشكلة، ليس لدينا مشكلة مع دول الجوار، لكن الآن أصبحت هناك عقلانية وحساسية ايجابية في التعامل مع هذه الأمور وكان لابد أن تحدث هذه الاستجابة لتكون لديك قدرة على المراجعة والتصحيح، وكل كائن يفقد المقدرة على المواءمة مع البيئة التي يعيش بها محكوم عليه بالموت، أنا أشعر أن الدولة أصبحت لديها القدرة على المواءمة وهذا قد يكون مثار نقد واعتراض من بعض الجهات لكنني اعتقد أنه عامل حيوية وعامل حياة.

أما السلبيات والتي كنت أتمنى أن تزول فواحدة منها أنني لم استطع حتى الآن أن ألمس ملامح نظرية كلية لقضية التنمية، نلاحظ سياسات واسعافات ومعالجات لكنا لا نلاحظ ملامح نظرية تنموية متكاملة تنظم في داخلها كل هذه المعالجات توجد إنجازات هنا وهناك ولكن هذه الإنجازات ستذهب أدراج الرياح مهما كبرت إذا لم تتعزز مكانتها الحرجة من تاريخ السودان في داخل رؤية تنموية متكاملة، وغريب ألا تأخذ التنمية موقع الصدارة في الأجندة السياسية.. فمازال لدينا من يعتقد أن السياسة هي كلام "وطق حنك" وهذا عيب كبير.. اعتقد أن أي برنامج سياسي أو أي نشاط عام لا يرتبط في هذه اللحظة بقضية التنمية ارتباطاً واضحاً ومحدداً يكون مضيعة لوقت الناس وتبديد لمجهوداتهم وطاقاتهم ولا ينبغي أن يقوم علينا سياسي لا يستوعب ميكانيزمات التنمية أو مخطط تربوي غير واعي بتحديات التنمية ولا ينبغي أن يقوم علينا اقتصادي ليس لديه وعي متكامل بقضية التنمية، ولا ينبغي أن يكون لدينا كل هؤلاء دون أن يربطوا هذه المسائل برؤية الاسلام، فما يميزنا ويميز رؤيتنا هو المحتوى الاسلامي فإذا فشلنا في أن نربط نشاطنا بالرؤية الاسلامية بصورة علمية فلن يبقي الا الشعار، أن قدرتنا على تحويل الأفكار والمفاهيم الاسلامية الحقيقية الى برامج تنموية هي

التي تخرجنا من حالة التخلف، ولكن عملية الربط والتحويل هذه هي مهمة التنظيم لأنه عامل ربط وتحويل للأفكار من اطار النظر الي الواقع ومن يفقده المقدرة على الربط والتحويل يفقد قيمته ويتجاوزه المجتمع تماماً ومن يقوم بعملية الربط في داخل التنظيم من العلماء والفنانين والتربويين والمبدعين، ودور هؤلاء بكل أسف ضئيل الآن لأن الاسلام قد طرح اطاراً دستورياً، ولم يطرح كمشروع تنموي وإذا طرح بهذه الصورة فسوف يتقلص التهريج السياسي، ويتمدد العلم. السلبية الثانية أن صورة المجتمع السوداني أصابها ضرر وأذى شديد، وكنت أتمنى أن يبذل المجهود والمال في سبيل اصلاح هذه الصورة لأن الآخرين يتعاملون معه ومعك من خلال الصورة التي قد يكونها عنك اعداؤك ومنافسوك، لكن على أي حال فإن الصورة تشكل مدخلاً اساسياً للتعامل معك دبلوماسياً وتجارياً وسياسياً فإذا كانت الصورة مشوهة فالتعامل معك لا يتم بالصورة التي تتوقعها والذي يحزنني أنه لا توجد محاولات جادة لاصلاح هذه الصورة بطريقة فعالة وهذا ليس عتب على الاعلام فقط ولا على العمل الديبلوماسي فقط وإنما عتب على السودانيين كلهم، بغض النظر عن توجهاتنا ومواقعنا الفكرية فنحن في حاجة أن نعيد صورة الوطن الى أجمل ما يمكن أن نعيد صورة الإنسان السوداني إلى ما كان عليه واستمرار هذا الحال خطر علينا سواء في المعارضة أو الحكومة لأن الآخرين ينظرون إلى حكومتنا أو الى معارضتنا ويضحكون وهذا غير جيد، ونحن أذكى من ذلك واقدر وأقوى من ذلك والشعب السوداني ليس شعباً طارئاً ولا ساذجاً وإنما هو شعب عريق وله تاريخ وحضارة فلماذا لا تكون لدينا القدرة لنعرض تاريخنا وحضارتنا ونحسن صورتنا أمام العالم.. لأن هذا سوف يؤثر على التنمية والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية.

ألا ترى أن مأزق الاسلاميين يأتي من طرحهم للمشروع الاسلامي من منظور ايدولوجي دوغماتي؟

هناك نوعان من الايدولوجيات، ايدولوجيا مغلقة تعتمد على وضوح الفكرة وتمسكها الداخلي وتنطلق منها لتنفيذ هذه الفكرة.. هذه الأيدولوجيا يمتلئ اصحابها بالزهو لمجرد

شعورهم بتماسك الفكرة واتساقها داخلياً وينطلقون في التنفيذ بغض النظر عن المعطيات الواقعية.. وهناك نوع آخر من الايدولوجيات يمكن أن نسميه أيدولوجيا منفتحة تشترك مع الأيدولوجية الأولى وأن هناك قيماً وأفكاراً أو مفاهيمَ مركزية واضحة ومتماسكة داخلياً ولكنها في نفس الوقت منفتحة وتستجيب وتتعامل مع معطيات الحس والتجربة والعلم وتحاول أن تعيد ترتيب المفاهيم والأفكار الأساسية بصورة جديدة كلما تجددت المعطيات وبهذه الطريقة تستطيع الايدولوجيا أن تصحح نفسها بنفسها وإذا تكلمت عن الإسلام كأيدولوجيا يمكن أن أقول إنه أيدولوجيا منفتحة، وطبعاً هناك فرق بين الإسلام كعقيدة والإسلام كأيدولوجيا. والأيدولوجيا الإسلامية المنفتحة مستمدة من مفاهيم العقيدة الإسلامية ولكنها ليست هي العقيدة وهذه نقطة دقيقة وهناك الكثير من الناس يعتقدون أن الأيدولوجيا الإسلامية تعني العقيدة الإسلامية الخالدة والثابتة في مبادئها لكننا نقصد بالأيدولوجيا الأفكار والمفاهيم التي يستمدها المسلم الفاعل مع الحياة من العقيدة والمبادئ الثابتة وبالتالي تكون قابلة للتطوير والإنفتاح، وهذا مهم لأن هذه الأيدولوجيا متصلة بالعلم الطبيعي والإنساني والبشري وبهذه الطريقة يمكن للإنسان المسلم المتفتح أن يبني برنامجاً ذا شقين أحدهما أيدولوجي والآخر علمي، وهذا البرنامج أيضاً منفتح ومتطور وأنا أعتقد أن هذه الفكرة كانت موجودة في بداية الإنقاذ وهي أيدولوجيا مفتوحة وتقبل المستجدات وتستجيب للمستحدثات، لكن لا تفلت جملة واحدة من نسق المفاهيم الأساسية، أخشى أن يكون هناك أشخاص في داخل الحركة وفي داخل الإنقاذ لا يكون هذا الفهم واضحاً بالنسبة لهم، ويعتقدون أن لديهم أيديولوجيا صماء ينبغي أن يبلغوا بها بنهاياتها ويعتقدون أن أي استجابة لشروط ومعطيات جديدة هو تنازل عن الأيدولوجيا وبالتالي يصاب بالإحباط والإستياء وتنشأ عملية الإتهامات المتبادلة والتخوين، لكن لو فهمنا أن أيدولوجيتنا نفسها أيديولوجيا قابلة للتطور والإنفتاح فسنكون مستيقنين من عقيدتنا، صادقين مع أنفسنا ونكون في نفس الوقت تطوريين نقبل أن نعطي ونأخذ ومن المهم أن يطرح الإسلام بهذا الفهم ويجب أن يفهمه الآخرون كذلك دون

أن تكون الإستجابة للواقع كأنما هي خصم من الأيديولوجيا، وأيديولوجيا الإسلام تختلف عن الماركسية، حتى الماركسيون الجدد الذين قالوا إن المفاهيم المركزية والمقولات الأساسية التي تحدث عنها ماركس إذا ما اتبعناها ستنتهي بنا الى أيديولوجيا مغلقة ولابد أن نفتح كي نستجيب لحركة التطور العلمي والتي دعى لها ماركس نفسه، لكن لا نعمي أبصارنا عن هذه التطورات العلمية والواقعية كي نحافظ على الأيديولوجيا ونتمسك بها لأنها بهذه الطريقة سوف تكون صفة سالبة وسلبية والإنسان الأيديولوجي بهذا المعنى يكون إنساناً أعمى يتبع الأيديولوجية فقط ويغمض عن التطور وتصير الأيديولوجيا هنا شريطاً دغماوياً يمنع عن رؤية الأشياء والواقع كما هو، ولذلك فإن خصوم الحركة الإسلامية يحبون أن يروها حركة أيديولوجيا مغلقة فيصفونها بالتنظيمات العقائدية أو المغلقة وهذا نوع من المصادرة والترهيب الفكري، وهذا لأنك لم تطرح نفسك كأيدولوجيا منفتحة، أنا أعتقد أن الإنقاذ عموماً والحركة الإسلامية على وجه الخصوص تحتاج أن تبين وجهها الأيدلوجي بصورة أذكى مما هو عليه وتحاول أن تطرحه للناس حتى يكونوا على بينة، لكن الغموض والضبابية في هذا المجال قد أضرت كثيراً، كان يجب أن تكون برامجنا في إطار أيدلوجي واحد تسهل رؤيته ويسهل الدفاع عنه وانتقاده وإصلاحه.

هل هذا التطور استجابة فقط لدواعي الضغوط التي يجب أن نتعامل معها أم أنه تطور نظري مماثل أصبح جزءا من قناعات راسخة بحيث لوزالت الضغوط نرجع للقديم، هل ما حدث للإنقاذ هو استجابة لضغوط أم قد صاحبه فهم وقناعة في الايديولوجيا؟

أنا طبعاً أتمنى أن يكون هذا الانفتاح انبثاقاً عن فهم للأيديولوجيا نفسها ولضرورتها وتطوراتها لكن إذا كان هذا التطور والإنفتاح الذي تم هو مجرد إنفتاح سياسي واقتصادي استجابة لضغوط خارجية مباشرة بدون ربط محكم للنسق الأيديولوجي فسوف يكون حده قريب لأن الضغوط ستسير بك الى اتجاهات لا ساحل لها وفي كل مرة ستواجه بأنواع من

الضغوط، وميزة الأيديولوجيا المنفتحة أنها تضع إطاراً ضابطاً تتعامل في داخله مع أي نوع من الضغوط وتكون الأيديولوجيا مثل الإطار أو المصفاة التي تمكنك من استيعاب الظرف واستيعاب الآخر ومحاولة فهمه بل محاولة قراءة ذهنيته وفي غياب الأيدولوجيا من الصعب أن نقرأ الآخرين. الأيديولوجيا تساعدك في قراءة الآخر والواقع بصورة موضوعية وتحاول أن تناغم ايديولوجيتك مع هذه الوقائع لكنك إذا ذهبت فقط تستجيب للضغوط بدون هذا الاطار الايدولوجي فسوف تتبدد بين الايديولوجيات المختلفة وهي مسألة تحتاج الى تنظير عميق.

في بداية حكم الإنقاذ أطلقت شعارات (أممية) تتجاوز حدود السودان وتحمل نفس تصدير الثورة والآن هناك ميل أكثر للإنكفاء على الداخل لمعالجة المشاكل القطرية، هل ترى تناقض بين الشعارات الاسلامية والدولة القطرية؟ والى أيهما تميل أنت؟

أي دولة لها نطاق ثقافي وتجتهد لتعبرعنه بأي صورة من الصور، لكن في نفس الوقت للدولة حدود قانونية واقليمية ودولية تتعامل معها وهذا واقع موجود لم تفرضه التجربة الاسلامية، وعلي الدولة المسلمة وعلى المجتمع المسلم أن يراعي هذا الواقع وأن يحاول بقدر الامكان الا يبرز شيئاً من تناقض أبدي أو توتر حاد بين النطاق الثقافي والاطار القانوني للدولة، بمعنى أن على من يسير أمور الدولة ألا يكون ساهياً عن الإطار الثقافي والحضاري كما ينبغي الا يصل بها الى تصادم مستمر وإنما نحفظ الميزان، لماذا أقول هذا؟ لأن النطاق الحضاري والثقافي الذي يسندك يتداخل مع دول أخرى ومناطق وأقاليم والدين الذي تدعو اليه يمتد في فضاءات بعيدة وأنت لا تستطيع نسيانه واغفاله ولا ينبغي أن تغفل الدولة عن هذه الحدود، أنت تبحث عن صيغة وسطى تسمح لك أن تراعي الى درجة ما نطاقك الحضاري والثقافي ولكن دون أن تصادم العرف الدولي والاقليمي الذي تعمل فيه تصادماً يؤدي بك الى حافة

الحرب وهذه ايضا تعالج في اطار الايدولوجيا المنفتحة فلو كان لك اطار ايدولوجي واضح تستطيع أن تقدم وتؤخر ولن تنداح وتسرع الخطى بغير هدى وهذا الواقع نحن لم نصنعه، فلو كنا نعمل في فراغ وجئنا للعالم ووحدناه بدون قوانين ولا دول لاستطعنا أن نفعل ما نشاء لكنك جئت الى عالم منظم وفيه موازين للقوى ويجب ايضاً أن ترتب نفسك وفقا لموازين القوى المتاحة لك فلو كانت لديك قوة غير محدودة فمن الممكن أن تفعل ما تشاء، لكن طالما أن قوتك محدودة بشرياً ومادياً وبالتالي دينياً أنت مطالب بهذا النوع من التوفيق ناهيك عن السياسة الرشيدة، أن تراعي ذلك ومن حسن السياسة وحسن التدبير أن توفق. والآن هناك دولة قومية وقطرية مفروضة لم تصنعها وهذا قدر أن تضطر للعمل في داخل الدولة القطرية لكن إذا كانت ايديولوجيتنا واضحة وقائمة على فعاليات المجتمع وعلى الإندياح الثقافي والحضاري فنستطيع عندها أن نفهم كيف نصنع سياستنا الخارجية.. وسنفهم كيف نتعامل مع الناس وهذا هو تاريخنا الذي لا نستطيع أن ننسلخ عنه وهو تاريخ اسلامي عربي افريقي، وهو فضاء نتحرك في داخله شئنا أم أبينا، نؤثر فيه ويؤثر فينا فلابد أن نعي بهذه المسائل، فلا نحن دولة قطرية مطلقة عمياء عن العوامل الثقافية والحضارية ولا نحن دولة أممية شمولية مطلقة عمياء عن الحدود والخصوصيات العربية والأفريقية.

أشرت الى أن واحدا من الإنجازات في فترة الإنقاذ الحفاظ على وحدة السودان من التمزق ولكن البعض يعتقد أن الإنقاذ جذرت النزاع ، أعطته خلفيات عنصرية وجهوية ألم تلاحظ ذلك؟

هناك بالطبع مشاريع تعتمد على الجهات وعلى الخصوصيات العرقية وهذه المشاريع لم تصل الى نهاياتها بعد وبعض هذه المشاريع ليس بجديد، فالمشاريع الجهوية والعرقية قديمة منذ الستينيات، حيث تكونت تنظيمات جهوية في الغرب والشرق والجنوب، ولكن شيئا فشيئا بدأت هذه التنظيمات تفقد قدرتها وصحيح أنها لم توصلنا الى مرحلة الصراع العنيف، ولكنها لم تصل بنا الى السلام الاجتماعي وهي دائماً تظهر في فترة ضعف الايدولوجيات

والأحزاب فعندما تكون الايديولوجيا هشة، تبرز البرامج الجزئية، ففي التجارة مثلاً تنشط التجارة الجهوية التي ترتكز على الجماعة ذات اللغة المشتركة حيث يلتقي افراده في اطار تجاري واحد.. والسبب في ذلك يرجع لانعدام المؤسسات الاقتصادية ذات الشفافية فالتاجر يخشى أن يدخل في شركة تضيع فيها الحقوق ويفضل أن يبحث عن أهله وأبناء عمومته، ويستغني بذلك عن المجتمع العريض على أن هذه الظواهر محدودة وإني أعتقد أن الشعب السوداني فيه مقومات ومؤهلات تجعله يدير الصراع والتنافس على مستوى أرفع من مستوى العرق والجهة.

ألا تعتقد أن الإنقاذ عمقت النزاع الجهوي والعرقي والذي برز فيما عرف بالكتاب الأسود؟

كنت أقدر أن ما أبرز مسألة الجهوية والقبلية وعمقها هو النظام الفيدرالي في السودان. وهو نظام يقصد به أشياء كثيرة، من ضمنها أحداث قدر من التراضي الاجتماعي لأن مجموعات متباينة ثقافياً واقتصادياً تريد نظام حكم مرضي للجميع، وبالتالي فالفيدرالية بما فيها من مراعاة للخصوصيات قد تنعش بعض النوازع السالبة دون أن تكون للنظام الفيدرالي وسائل كافية لاستيعاب تلك السلبيات فيما هو قومي وفيما هو عام مثل أن يكون منهج تربوي تعليمي قوي يمتص هذه المسائل ويرشدها. أو أن يكون له نظام اتصال قوي وفاعل، وقاعدة اقتصادية قوية تمتص هذه النوازع، فبدون ذلك سيعمل النظام الفيدرالي على إنعاش النوازع والتوترات.

فالإنقاذ ولجت الفيدرالية بنية حسنة، ولكنها خرجت منها بمتاعب ومشاكل يبدو أنها لم تحسب حسابها وهذا شئ مؤسف لأن البرنامج ينبغي أن يكون متكاملاً وقائماً على معرفة كل نتوءاته وإفرازاته السالبة فإذا كنت لا تستطيع أن تتراجع عن الفيدرالية فعليك أن تحتوي الآثار السلبية التي افرزتها، وإلا فإن القوى المحلية ستتفجر خاصة مع ضعف الاحزاب والايدولوجيات وازدياد الشعور بالغبن الاقتصادي، لأن السودان تولدت فيه شرائح اقتصادية

يمكن أن تكون مثار غبن، فإذا فهم المغبون والفقير أن أسباب فقره تعود الى الجهة التي ولد فيها فسوف يستنتج استنتاجات تقود الى التطرف والعنف واعتقد أن هذه مسألة تحتاج الي معالجة عميقة وسريعة لأنها ربما تؤدي الى مضاعفات لن تعاني منها حكومة الإنقاذ وحدها وإنما سيعاني منها كل السودان.

خلال لقاءاتك العديدة بالخرطوم كيف تنظر لمجمل ما حدث بين الإسلاميين وما هو تقييمك للمصير الذي آلوا له بانقسامهم لحزبين؟

العارفون يقولون إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون، نحن نريد للمسلمين أن يتحدوا على إقامة الحق والعدل، وإذا اختلفوا في إقامة الحد الأدني من العدل والحق وتفرقوا فيجب عليهم وهم متفرقون أن يلتزموا بإقامة الحق والعدل في أنفسهم بمعنى أن تكون هناك مبادئ أصلية وثابتة تحكم حركة الإنسان المسلم في الحياة العامة، حتى ولو لم يكن عضواً في جماعة سياسية المهم إن اتفقنا أو اختلفنا أن نراعي القيم الأساسية الحاكمة التي نلتزمها وهي السعي نحو الحق ونحو إقامة العدل، وأن يكون الواحد منا عادلاً "لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى".

والعدل ليس نسبياً ومثلماً تعدل في تنظيمك الخاص وفي علاقاتك التنظيمية تعدل ايضاً مع الآخرين وهذه قيم أساسية نحتاجها.. أصبح الآن ظاهراً أن عدداً كبيراً من أعضاء الحركة الإسلامية يتقبلون فكرة أن يكون هناك أكثر من تنظيم إسلامي، ولا بأس لديهم في أن يطرح كل تنظيم برنامجه الذي يتوخى فيه الحق والموضوعية، ويتنافس به على السلطة بصورة صحية وطبيعية، وأنا لا أرى بأساً في ذلك، بل بالعكس ربما اخرجنا هذا من كثير من التشنجات التي صاحبتنا لفترات طويلة، وهي تشنجات كانت بسبب القلة والحصار والاستضعاف، فكنا نخاف أن يتخطفنا الآخرون إذا نحن اختلفنا، فكنا نتماسك عاطفياً خوفاً من الآخر، ولم يكن تماسكنا بالضرورة تماسكاً صحياً.. الآن وقد زالت اسباب التماسك الوهمي، القائم على التخوف من الآخرين فأصبح واضحاً أن لدينا رؤى مختلفة ولا يمكن

أن نتماسك بهذه الطريقة، المهم أن يتخذ كل منا مواقفه على قدر كبير من وضوح الرؤية وأن ننفتح على المجتمع السوداني الذي كنا نتخوف منه وأن ننفتح ايضاً على المجموعات السياسية التي كنا نخاف في يوم من الايام أن تتخطفنا فيستطيع كل منا أن يتخطى حاجز الخوف ويتعامل مع الواقع السياسي بصورة طبيعية، وهذه فائدة لم نخطط لها.. نحن لم نخطط للإنقسام لكن طالما أنه قد وقع فيجب أن ننظر الى الجانب الايجابي ونطور الى شئ صحي ومفيد ونتعامل مع السياسة بصورة واقعية وعلى الاسلاميين أن يعترفوا أن السياسة فعل يدور حول السلطة وحول تخصيص هذه السلطة وتوزيعها في المجتمع وحول توزيع السلطة في داخل التنظيم الاسلامي نفسه فنحن سابقاً كنا نتوارى من هذه المسألة ، ولا نسأل عن كيف توزع القوة داخل التنظيم سواء كانت قوة اقتصادية أو قوة سياسية، فتوزع القوة داخل التنظيم كيفما توزع ونعتبر أن على الفرد السمع والطاعة، لكن الناس الآن يتساءلون دون خجل ومن حقهم أن يتساءلوا عن كيف توزع الموارد وكيف توزع القوة داخل التنظيم الاسلامي ومن الذي يقوم بعملية التوزيع هذه؟ ونحن نعبر عن ذلك بمصطلح الامارة ولكن كيف يتم التأمير نفسه، والتأمير إذا فحص بدقة فما هو الا عملية توزيع للسلطة والقوة.. المهم أن يكون لدينا في كل الأحوال والمراحل منهج وأجهزة توزع السلطة بصورة طبيعية وتجعل تبادلها يتم ايضاً بصورة طبيعية.

هل تم الإقرار بهذه الحقيقة؟

لست متيقناً تماماً أي مرحلة قطعنا في هذا، لكن هذا الجانب مهم وضروري ومن بعد هذه الأزمة لو كانت هناك عبرة نخرج بها فهي ضرورة أن تتفطن القيادة الى طريقة توزيع السلطة والثروة داخل التنظيم الاسلامي لتقييمها على منهج سليم وواضح مثلما تفعل المجموعات السياسية العادية.. وهي مسألة لا تحتمل اللف والدوران..

ولكن هذا الإنقلاب كبير يا دكتور والاسلاميون كلهم عاشوا على غير هذا، الناس أصيبوا بخيبة أمل وصدمة ليكتشفوا أن هذا ما عابوه على الناس، هل

هذه عودة الوعي؟

لحسن الحظ إن القوة ليست هي القيمة الوحيدة في النظام الإسلامي، وهي قيمة إلى جانب قيم أخرى، نحن نقول أنه ينبغي أن يضبط هذا المجال بصورة جيدة لكن هذا لا يعني أنه لا توجد قيم ضابطه أخرى.. إن التوزيع العادل للقوة داخل التنظيم الاسلامي لا يتم إلا إذا عزز النظام الاخلاقي الاسلام. ولعلك تلاحظ أن بعض الناس إذا تحدثوا عن الاخلاق في الاسلام يعتبرونها من النوافل والآداب ويضعونها في مرتبة أدنى من الأحكام فنشأ فهم مخلوط في الذهن المسلم أن الاحكام القانونية أهم من الموجهات والقيم الاخلاقية، اعتبروا أن الاحكام القانونية هي الأصل وأن القيم والموجهات الاخلاقية هي نافلة فقيم الصدق والكذب والبر والترحم لا يعتبرون أن لديها وزناً مثل الأحكام القانونية الصريحة، فهذا النوع من النظر خلق مشكلة في ضعف الاحساس بالنفوذ الاخلاقي في النظام الاسلامي، فنجد بعضهم يظن أنه لو نفذ الأشياء ذات الصفة القانونية في داخل التنظيم أو في داخل الدولة، هذا يقترن بمسألة أخرى هي أن الذين توزع بينهم هذه السلطة يكون لديهم التزام اخلاقي ولديهم وعي بالقيم الاخلاقية الاسلامية الاساسية بحيث يتكامل ذلك مع النشاط السياسي التنافسي، وإلا سيصبح تنافسياً سياسياً مكشوفاً حول السلطة مثل التنافس في كل الأطر الايدولوجية الأخرى، فنحن نتوقع أن يتوازن الاخلاقي مع السياسي، ولا يكون تنافسنا حول القوة منقطعاً تماما عن النسق القيمي الاخلاقي الاسلامي الذي نعرفه وتربينا عليه، وقد لا يعي الإنسان في كل الأحوال بهذا النسق القيمي خاصة الإنسان الذي يباشر العمل العام ويحتك بالمنافسين الآخرين فهذا الجانب التنافسي الصراعي يكون فيه أظهر أوضح وأقوى مثل الذي يستخدم عضلة معينة ويهمل أخرى فإن هذا يؤدي الى ترهل العضلة المهملة، فنحن لن نستخدم العضلة الاخلاقية بصورة كافية في الاطار السياسي الآن ونحتاج لتنشيطها وهذه عملية شاقة طويلة ولكن لابد منها.

وكيف ينظر الناس خارج السودان لما دار بين الاسلاميين؟

الناس في الخارج إما مشفق وهو من الصف الاسلامي وإما شامت وهو من الصف غير الاسلامي، والشامت يعتقد أن ما حدث نتيجة طبيعية للممارسة والفكر فلتذهب كل الحركة غير مأسوف عليها، والمشفق من الاسلاميين سبب اشفاقه أن اشواقه قد تعلقت لفترة طويلة بنموذج لدولة اسلامية وحركة اسلامية يتجسد فيها الطهر والتجرد والتفاني، لأنه وقعت احباطات كثيرة في جوانب متعددة من العالم الاسلامي، اخفاقات وفشل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أو قبل ذلك فكلما تسمع خبراً.. هو خبر عن فشل فكأن الناس يتشوقون باستمرار الى قصة نجاح تعيد الأمل الى نفوسهم وعندما جاء النموذج الإنقاذي الاسلامي اعتقدوا أنه الخبر السعيد، وظلوا يراقبونه من هذه الزاوية وكثير منهم لم تتح له الفرصة ليتعرف على السودان وعلى الحركة الاسلامية ولم يتعرف على الاشكالات الحقيقية، لا هم شامتون ولا هم مشفقون، يعتقدون أن هذه التجربة اياً كانت النتائج التي وصلت اليها فهي تجربة جديرة بالتأمل والدراسة لأنها المرة الأولى التي يتاح فيها للحركة الاسلامية أن تمارس فيه أفكارها وتجتهد وتبتكر وتخطئ وتصيب، فهذا النوع من الدارسين وفيهم المسلمون وغير المسلمين، يعتقدون أنه لو درست هذه التجربة بعيداً عن التهريج والمزايدات يمكن أن تكون فيها دروس مفيدة تثري العمل الاسلامي ايضاً، وأنا أعتقد أن هذا اتجاه سليم بلا شك وكان الواحد منا يتمنى أن ينمو مثل هذا الاتجاه داخل الحركة الاسلامية، لأنه طالما أن الواقعة قد وقعت فينبغي ألا تأخذنا المفاجأة والعواطف عن المغازي والمقاصد الأساسية فندرس الظاهرة دراسة حقيقية وموضوعية، ونفحص المعلومات بصورة موضوعية ايضاً ونتمكن على الأقل أن نجيب على سؤال لماذا حدث هذا؟ ونقطع شوطاً في اتجاه : كيف نخرج من هذا؟.. وبالتأكيد فإن هذا ما لا يتوقع أن يفعله السياسيون الذين صنعوا الهزيمة ولكن آمل ألا يقطعوا الطريق على الآخرين الذين يمكن أن يفعلوا.

أين موقعك مما حدث؟

دخولي في السياسة هو دخول اضطراري فأنا لم أخطط لأن أكون سياسياً، ولكن ظروفاً معينة جعلتني أعمل اعمالا سياسية في فترة الثانوي والجامعة، ولكن كلما تزول هذه الأسباب الاضطرارية تجدني أنسحب لأنني أعتقد أن العمل السياسي هو أحد الجبهات التي يكثر فيها الجنود، فهناك من يعمل في السياسة بالفطرة، ولكن هناك جبهات أخرى للعمل الاسلامي، علينا فيها متأخرات وديون كثيرة، أظن أن الحقل العلمي والفكري هو أحد هذه الجبهات الفارغة والتي ليس لنا فيها إنتاج تراكمي، فآليت على نفسي أن اعمل في هذه المجالات التي يقل فيها الزحام ونفعها على المسلمين عموماً سيكون كثيراً، لأنه لو حدث فيها تقدم فإنه يفيد الجبهة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فأنا منذ الفترة الأخيرة في الجامعة ربطت نفسي بمشاريع بحثية أتمنى ألا اضطر للإنصراف عنها.

لماذا هاجر د. التجاني لخارج السودان في وقت شهد الدعوة لمن بالخارج للعودة للبلاد؟

السبب المباشر لخروجي من السودان أنني شعرت بأن مشاركتي في العمل السياسي المباشر غير مفيدة أو غير مرغوب فيها ولا أريد أن أضخم نفسي بأن كان لي إسهام يغير الموازين ولكن أرجح فعلا أن اسهاماتي في العمل السياسي ليست ذات أهمية كبرى ولذلك فالقابضون على أزمة الأمر السياسي لم يستشعروا بأنني يمكن أن أؤدي دوراً سياسياً مباشراً بصورة كبيرة ولذلك أول ما طلبت الإذن بالإنسحاب أذن لي فصدق ظني وتحليلي وفضلت بالفعل أن أرجع الى المجال الذي يمكن أساهم فيه بصورة مفيدة من غير أي حساسية أو غضب.

ففي مرحلة الفتح كان الرأي أن تنسحب الوجوه القديمة وتفسح المجال لوجوه جيدة وأنا من المقتنعين بذلك، أنا أعتقد أن أي إنسان عامل في الحركة الاسلامية عليه ألا يصر على عمل بعينه أو موقع بعينه فإذا وجد شخص يستطيع أن يقوم بالعمل مثله وافضل منه فمن الأفضل أن ينسحب الى موقع آخر يبدع فيه ايضاً ويسلك طرقا أخر وأنا بعد قليل إذا وجدت

أن الناس يتقدمون بصورة طيبة نحو المجال العلمي فليس لدي مانع في أن أنسحب الى مواقع أخرى "وكل مهيأ لما خلق له"

وإلى متى هذا الإنسحاب؟

إلى أن يأذن الله بغير ذلك، فطالما أنت مرتبط بالإطار الإسلامي وتخدم في هذا الإطار بصورة طيبة فالموقع الجغرافي في رأيي ليس ذو أهمية وأنا كنت أقول لبعض الأخوان، أصبح لدي قناعة قوية جداً أنه ليس مهماً أين يوجد الإنسان؟ وأين يعمل الإنسان؟ ولكن المهم هو ماذا يعمل الإنسان؟ فإذا أنا أعمل عملاً صالحاً يفيد المسلمين ويقويهم ويرفعهم، فالموقع الجغرافي الذي أوجد فيه أنا اليوم ليس مهماً، يمكن الموقع الجغرافي اليوم يكون أمريكا وغدا السودان وممكن آسيا وأي مكان آخر، ولكن لا أحب أن أحشر نفسي في موقع لا أستطيع أن أعمل فيه بصدق وقناعة فهذا العمل وإن كان علمياً وأيضاً أنا شعرت بأنني محشور فيه حشراً ومفروض على أن أتركه أيضاً، والموقع الجغرافي نفسه إذا شعرت أنني لا أستطيع أن أعمل فيه أيضاً أغيره، فهناك هامش في هذا المجال وأنا أتحرك فيه ومقتنع به تماماً والله أعلم.

وما الذي تراه الآن من ذلك الموقع؟

طبعاً مسألة ماذا ترى هذه مرتبطة بسؤال If then وطبعاً إذا حدث هذا وهذا وهذا فإني أتوقع هذا وهذا وإذا لم يحدث هذا وهذا وهذا فإني لا أتوقع هذا وهذا وهذا، فرؤيتي للمستقبل وما عساه أن يقع مرتبطة ببعض العوامل وبعض المعطيات والمتغيرات في داخل السودان وحوله وأنا ذكرت في معرض حديثي جزئية في باب السلبيات، والإيجابيات، وتأسيسنا على هذا فإن الإيجابيات التي ذكرتها إذا بقيت إيجابيات كما هي ثم عززت وطورت فأنا أتوقع للحركة الإسلامية والسودان أن يخرجا من هذا المأزق بصورة جيدة، والعكس صحيح طبعاً، فإذا السلبيات التي ذكرتها لم يتم فيها عمل دؤوب ولم يحدث فيها تطور فإن الذي أتوقعه أن الأزمة ستطول وتتفاقم ولكن لا يعرف الغيب إلا الله ونحن نحاول أن نقرأ على ضوء المعطيات المتاحة لنا، وأنا أقر وأعترف بأنه ليس متاحاً لي كل معطيات السياسة

السودانية بصورة كاملة كمعلومات دقيقة ولا إحصاءات متكاملة، أؤسس هذا على رؤية إنسان عابر وعلى رؤية إنسان دارس ومهتم يراقب من بعيد ولو كنت في غير هذه الحالة لكان من الممكن أن أرتب نتائج غير هذه النتائج التي ذكرتها.